مصباح حکمت

المعروف بہ

رموزِ حکمت

مؤلفہ

علامۂ یگانہ محقق فرزانہ مولانا مولوی حکیم محمد شریف صاحب مصطفیٰ آبادی

صدر مدرس مدرسۂ عالیہ مصباح العلوم الہ آباد

پبلشر

اورینٹل پبلشنگ ہاؤس لکھنؤ

باہتمام احقر زمن محمد حسن

در انوار المطابع لکھنؤ مطبوع گردید

فہرست مضامین رموز حکمت

عنوان

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اس عالم کی ہر شے بدلتی رہتی ہے اور درحقیقت بدلنے پر مجبور ہے اسی قانون سے اس عالم کو رونق اور ترقی ہے، عقلی ترقیاں بھی اسی کی تابع ہیں ایک وہ زمانہ تھا کہ یونانیوں کی عقلی ترقی دُنیا کی تاریخ میں بےنظیر سمجھی جاتی تھی اور آج بھی بڑے بڑے اہل آراء کی رائے ہے کہ باوجود موجودہ زمانہ کی حیرت انگیز ترقی کے ہم ابھی تک اُس درجہ کو نہیں پہونچے، اور ہم اب بھی سقراط، افلاطون اور ارسطو جیسے لوگ پیدا نہیں کر سکے لیکن باوجود اس زبردست عقلی ترقی کے آج اُنکا فلسفہ شائقین علوم جدیدہ کے نزدیک ایک فرسودہ خیال سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا مگر اُن کو یہ سمجھنا چاہیے کہ یہ اسی قدیم فلسفہ کی آبیاری کا صدقہ ہے کہ علوم و فنون حکمت و فلسفہ کا وہ لہلہاتا ہوا چمن عقل و ادراک کی سیر کے لیے تیار ہو گیا جس کے پھول یورپ و امریکہ میں آج نئی شگفتگی کے ساتھ مہک رہے ہیں اور یہ امر بھی روز روشن کی طرح اُن پر عیاں ہونا چاہیے کہ مسلمانوں نے نہ صرف یونانیوں کے مردہ علوم کو

زندہ کیا بلکہ اپنے علمی انکشافات و ایجادات اور اپنے انوکھے و بے بہا خیالات سے دنیا کو مالا مال کر دیا اور در حقیقت انھیں نے یورپ کے ظلمتکدہ میں وہ مشعل دکھائی جس کے نور سے وہ جگمگا رہا ہے۔

چونکہ ان دنوں علوم جدیدہ کا دور ہے اس لیے میں نے اس رسالہ میں جہاں قدما، فلاسفہ کے اقوال ذکر کیے ہیں وہاں ماہرین علوم جدیدہ کے انکشافات کا بیان کرنا بھی ضروری سمجھا ہے۔

اس رسالہ کی تالیف میں عالیجناب مولانا مولوی سیّد ضیاء الحسن صاحب علوی ایم اے انسپکٹر و رجسٹرار امتحانات عربی و فارسی ممالک متحدہ آگرہ و اودھ نے اس ناچیز کی بہت بڑی رہنمائی فرمائی اور اپنے مفید مشوروں سے کبھی دریغ نہیں فرمایا۔ میں جناب موصوف کا تہ دل سے شکر گزار ہوں اور دعا کرتا ہوں کہ جناب ممدوح کی ذات والا صفات چمنستان علم کو ہمیشہ سرسبز و شاداب کرتی رہے۔

اور چونکہ تصنیف کو کسی قابل تعظیم بزرگ کے نام سے مزیّن کرنا اہل تصنیف کا عام دستور ہے اس لیے میں اس ناچیز تحریر کو اپنے استاد مربی و محسن مولانا مولوی حکیم محمد فخر الدین صاحب قبلہ جعفری و زینبی کے اسم گرامی سے مزین کرتا ہوں۔

محمد شریف کان اللہ لہ

دیباچہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ رب العالمین و الصلوٰۃ و السلام علیٰ خیر خلقہ محمد و آلہ و صحبہ اجمعین

چمنستان اُردو میں اگر بادبہاری علم و حکمت کے پھولوں کا انبار لگا رہی ہے تو ابر کرم حقایق و معارف کے موتیوں کا مینھ برسا رہا ہے۔ اب وہ زمانہ دور نہیں کہ یہ زبان بھی گنجینۂ علوم و فنون بن کر دوسری زبانوں کے دوش بدوش ہو جائے، اور دنیا کی کامیاب زبانوں میں اس کا بھی شمار ہونے لگے۔ میں جب نسیم الکلام کی تحریر سے فارغ ہوا تو یہ خیال ہوا کہ اُردو زبان جو ہندوستان کی تصنیفی زبان تسلیم کی جا چکی ہے اس میں فلسفہ کی ایک ایسی تالیف میں اپنے آپ کو مصروف کروں جو الٰہی طبعی، اخلاق، تدبیر منزل، سیاست مدن کے مسائل پر مشتمل ہو۔ ایک مدت کی کد و کاوش کے بعد، الحمد للہ کہ یہ

کتاب پیش کش ناظرین ہے۔ میں نے مسائل کے سلجھانے اور عام فہم بنانے میں تا حدِّ امکان کوشش کی لیکن باوجود انتہائی جدوجہد کے اپنی بے بضاعتی اور کم مائگی سے نادم اور شرمندہ ہوں کیونکہ فلسفہ کی نکتہ آفرینی کا تقاضا یہ تھا کہ تصنیف کا ہر ورق رموز و نکات کا سر چشمہ ہو مگر حقیقت یہ ہے کہ میری یہ ناچیز تالیف اُن تصانیف کا محض ایک دیباچہ ہے جو اربابِ فضل و کمال کے قلم سے اس فن میں نکل چکی ہیں۔

محمد شریف کان اللہ لہٗ

مُقدّمہ

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ؕ

نَحْمَدُہٗ وَنُصَلِّیْ عَلٰی رَسُوْلِہِ الْکَرِیْمِ

جب ہم انسان کے فطری جذبات پر نظر ڈالتے ہیں تو اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ فلسفہ[1] و حکمت کا تخم ابتدائے آفرنیش سے اس میں موجود ہے بچہ کو دیکھو جب کوئی نئی چیز اُس کے سامنے آجاتی ہے تو وہ مضطربانہ اس کی حقیقت و ماہیت دریافت کرتا ہے اور اگر اُس کی تربیت و تعلیم صحیح طریقہ پر ہو تو رفتہ رفتہ اُس کا جذبۂ تحقیق اس حد کو پہنچ جاتا ہے کہ وہ اِس امر کی سعی کرتا ہے کہ کائنات کے مخفی اسرار اور موجودات کے واقعی حالات کا مطالعہ کرے۔ اور اسی کا نام فلسفہ ہے۔ یوں تو عمرانیت و مدنیت کی ترقی کے ساتھ ساتھ فلسفہ بھی ہر زمانہ میں ترقی کرتا رہا لیکن حضرت مسیح علیہ السلام کی ولادت سے

---

[1] فلسفہ فیلاسوفا سے ماخوذ ہے یہ یونانی زبان کا ایک لفظ ہے جسکا ترجمہ دلدادہ حکمت ہے

چار سو سال پہلے اُس کو وہ رفیع الشان ترقی حاصل ہوئی کہ یونان میں حکمت اور دانش کے چشمے اُبل پڑے۔ فیثاغورث[۱]، سقراط، افلاطون، ارسطو جیسے اساطین فلسفہ اسی دور میں گذرے ہیں یونان

---

[۱] یونانی فلسفہ کی ابتدا تھیلز سے ہوئی جسکو اہل عرب طالیس کہتے ہیں۔ یہ حکیم حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے ۶۲۰ برس قبل پیدا ہوا۔ اُسکے بعد اساطین فلسفہ کا دور شروع ہو جنمیں پہلا فیثاغورث ہے۔ یہ نامور فیلسوف ۵۰۰ برس قبل مسیح[ع] پیدا ہوا اور یونانی فلسفہ کا آفتاب تسلیم کیا گیا۔ دوسرا سقراط ہے اس نے فلسفہ کی تعلیم فیثاغورث سے حاصل کی۔ یہ حکیم ۴۰۰ برس قبل مسیح[ع] پیدا ہوا۔ علم و فضل کے ساتھ زہد و اتقا بھی اُس کی گھٹی میں پڑا تھا۔ تیسرا افلاطون ہے۔ یہ حکیم ۴۲۷ برس قبل حضرت مسیح[ع] پیدا ہوا۔ اُس نے ۵ برس تک سقراط سے تعلیم حاصل کی۔ جب سقراط کو زہر کا پیالہ پلا کر ہلاک کیا گیا تو وہ مصر گیا اور فیثاغورث کے دوسرے شاگردوں سے استفادہ کیا پھر ایتھنز میں ایک دار العلوم قائم کیا۔ اور لکچر دینے شروع کیے۔ چوتھا ارسطو ہے جسکو ارسطاطالیس بھی کہتے ہیں۔ یہ نامور حکیم ۳۸۴ برس قبل مسیح علیہ السلام پیدا ہوا اور امام الفلسفہ اور معلم اول کے لقب سے مشہور ہوا۔ فن منطق کی تدوین کا فخر اسی نامور فیلسوف کو حاصل ہے۔ فلاسفہ یونان کے یوں تو بہت اسکول تھے۔ مگر رواقیہ و مشائیہ نے خاص امتیاز حاصل کی۔ رواقیہ کا بانی حکیم زیتون تھا۔ چونکہ وہ چھتہ کے نیچے بیٹھ کر تعلیم دیتا تھا اسلیے رواقیہ کے نام سے مشہور ہوا۔ مشائیہ کا بانی افلاطون تھا۔ اس حکیم کے پڑھانے کا طریقہ یہ تھا کہ چہل قدمی کرتے ہوئے پڑھاتا تھا۔ اسلیے اسکے تلامذہ ارسطو وغیرہ مشائیہ کے لقب سے مشہور ہوئے۔ حکما کے ایک گروہ کو اشراقیہ اس سبب سے کہتے ہیں کہ اُن کی تعلیم میں ریاضت و مجاہدہ نفس کو بہت دخل تھا۔ اُنکا سارا زور مراقبہ و مکاشفہ پر تھا اور اسکے لیے ترک تعلقات، زاویہ نشینی اور عزلت گزینی لازمی تھی اس مسلک کا ماحصل انکسا غورس کے ان الفاظ میں تھا کہ آفتاب اور ماہتاب اور واقعات فطرت کا مطالعہ کرو۔ اور اُن میں غور و فکر سے کام لو۔ کہ آیات الٰہی میں صرف غور و فکر کرنا اصلی حکمت ہے ۱۲

کی طرح مصر بھی علوم و فنون کا مرکز شمار کیا جاتا تھا عجائب خانہ اسکندریہ (جس کی ابتدا بطلیموس اول[۱] سے ہوئی اور اُس کے بیٹے بطلیموس ثانی نے اُسے تکمیل کو پہونچایا) ارباب فضل و کمال کا ایک شاندار دارالعلوم تھا۔ چار لاکھ سے زائد کتابیں اُس کے کتب خانہ میں موجود تھیں۔ علوم و فنون کے اس عظیم الشان مرکز کی طرف اطراف و اکناف عالم سے شائقین جُوق جوق آکر فلسفہ و حکمت کے ہر شعبہ کی تعلیم حاصل کرتے تھے۔ اگرچہ فلسفہ مشائیہ اس عجائب خانہ کا عقلی سنگ بنیاد تھا لیکن دوسرے مذاہب فلسفہ کو بھی نظر انداز نہیں کیا گیا جسکا نتیجہ یہ ہوا کہ جدید اکاڈیمی[۲] کے

۱ـ بطلیموس اوّل سکندر کا علاقی بھائی تھا ۱۲ ۲ـ لفظ اکاڈیمی جسکے معنی بیت الحکمت کے ہیں یونانی لفظ اکاڈیمیا سے مشتق ہے اکاڈیمیا خارج اتھینز میں ایک مقام کا نام تھا جہاں سقراط اور اسکے بعد اس کا شاگرد افلاطون اپنے شاگردوں کو درس دیا کرتے تھے افلاطون نے پچاس سال تک اس مقام میں حکمت کی تعلیم دی اور یہی وجہ تھی کہ اکاڈیمی کے معنے فلسفہ اشراقیہ کی درسگاہ کے ہوگئے افلاطون کے مرنے کے بعد اسکے فلسفہ میں ترمیمات شروع ہوئیں جس کی وجہ سے فلسفہ اشراقیہ کی تین شاخیں ہوگئیں تینوں شاخیں علی الترتیب قدیم اکاڈیمی۔ وسیط اکاڈیمی۔ جدید اکاڈیمی کے نام کے ساتھ موسوم ہیں۔ قدیم اکاڈیمی سے مراد خالص اشراقی عقائد کا مسلک ہے۔ وسیط اکاڈیمی کی بنا حکیم آرسیسی لیس نے ڈالی جو ۳۱۶ ق ع پیدا ہوا۔ اس کے بعد حکیم کارنیاڈیز نے جدید اکاڈیمی قائم کی۔ افلاطون کا فلسفیانہ طریقہ ارسطو کے طریقہ سے مختلف تھا یعنی اس میں ابتدا کلیات سے کی جاتی تھی اور کلیات سے جزئیات کا تخرج کیا جاتا تھا بخلاف اسکے ارسطو استقرا کے عمل کی وساطت سے جزئیات سے کلیات تک پہنچتا تھا ۱۲

ذریعہ سے فلسفہ اشراقیہ کا مستقل اثر قائم ہوگیا جب یونان اور اسکندریہ کے عقلی انحطاط کا دور آیا اور مسلمانوں کا نیّر اقبال چمکا تو چمنستانِ علم کی آبیاری جس قدر اُن کے فیاض ہاتھوں سے ہوئی اُس کی مثال و نظیر ملنی مشکل ہے۔ اگر آج اُن کی ہدایات مشعلِ راہ نہ ہوتیں تو دُنیا اِن علمی جواہر ریزوں سے ہمیشہ کے لیے محروم رہتی مسیحیت جب مجنونانہ جہالت اور مخبوطانہ تعصب کے مترادف تھی تو مسلمان علم و حکمت علمبردار اور شبستانِ تمدن کی شمع تھے۔ وہی عرب جو وحشت اور بربریت کے پتلے تھے دائرۂ اسلام میں قدم رکھتے ہی علم و حکمت کے پیکرِ مجسم، تہذیب و تمدن کی بولتی چالتی تصویر بن گئے۔ یہ وہ زمانہ تھا کہ پاپایانِ روم کے سامنے فلسفہ کا نام لینا بھی جرم تھا صدہا فلاسفہ قتل کردیے گئے۔ ہزاروں نے جلاوطنی کی زندگی بسر کی اور یہ اس لیے کہ یہودیت کی طرح عیسائیت کی قبا بھی فلسفہ کے قد و قامت پر تنگ تھی۔ لیکن اسلام اس قسم کے تصادم سے ہمیشہ محفوظ رہا کیونکہ اُس نے پہلے ہی دن مذہب اور فلسفہ کے

حدود الگ کر دیے تھے رسولؐ کے مبعوث ہونے کا درحقیقت
منشاء یہ تھا کہ اخلاق حسنہ کی تعلیم دے اور آنے والی زندگی
کی حقیقت سے باخبر کرے۔ نہ یہ کہ جغرافیہ، ہیئت، فلکیات
اور فلسفہ کا سبق دیتا پھرے حضورِ رسالت پناہ صلے اللہ
علیہ وسلم نے صاف، صاف لفظوں میں فرما دیا ہے اَنتُم
اَعلَمُ بِاُمُورِ دُنیَاکُمُ[1]

مسلمانوں میں یونانی فلسفہ کی ابتدا، خالد بن یزید اموی
سے ۸۰ھ میں ہوئی۔ اسلامی علوم و فنون میں کمال حاصل
کر لینے کے بعد خالد کو طب اور کیمیا کا شوق ہوا۔ اُس نے
طب ایک ماہر عیسائی سے حاصل کی، اور ایک یونانی
راہب سے جس کا نام "مریانس" تھا فن کیمیا سیکھا اور خود
کیمیا میں تین مختصر کتابیں لکھیں، اور ایک دارالترجمہ قائم کیا
اور یونانی زباں دانوں کو جمع کر کے ترجمہ کی خدمت اُن کے
سپرد کی، ابھی فلسفہ و حکمت کا مرجھایا ہوا باغ ہرا بھی نہ

---

[1] تم اپنے دنیاوی کاموں کو خود ہی خوب جانتے ہو ۱۲

ہونے پایا تھا کہ زمانہ نے سلطنت بنو اُمیّہ کا ورق الٹا، اور خلافت عبّاسیہ کی بنیاد پڑی۔ خلفاءِ عباسیہ نے اس گلستان خزاں رسیدہ کی آبیاری از سرِ نو شروع کی، پرانے "پتے" اور شاخیں کاٹ چھانٹ کر چمن فلسفہ کو آراستہ کیا، نئی روشیں نکالیں، چند ایسی قلمیں تیار کیں جن سے ایسے خوش نُما پھول پیدا ہوئے کہ لوگ افلاطون اور ارسطو کے لگائے ہوئے باغ کو بھُول گئے۔

خلیفہ منصور نے اپنی عمر کا بہت بڑا حصہ ہیئت اور دوسرے فلسفی علوم کی ترقی دینے میں صرف کیا، خلیفہ ہارون الرشید بھی اُسی کے نقش قدم پر چلا لیکن علم و حکمت کا سب سے زیادہ روشن زمانہ خلیفہ مامون کا عہد خلافت ہے یہ خلیفہ قابل اور زبردست فرماں روا ہونے کے ساتھ ہی علم و فن کا قدردان اور اہل کمال کا بہت بڑا حامی و سرپرست تھا۔ اُس نے بغداد کو فلسفہ کا مرکز اور اپنے دربار کو علماء و فضلاء کی مجلس بنا دیا تھا۔ اُس کے دربار میں بلا لحاظ ملت

و مذہب دنیا کے ہر گوشہ سے اہل کمال اُمڈے چلے آتے تھے اور اپنے فضل و کمال کی داد پاتے تھے۔ جو معاہدہ اِس خلیفہ نے یونانی فرمان روا میکال ثالث سے کیا تھا اُس میں ایک شرط یہ بھی تھی کہ قسطنطنیہ کا ایک کتب خانہ اُس کے حوالے کر دیا جائے اس طرح فلسفہ کے بیش بہا جواہر اُس کے ہاتھ آئے تراجم و تصانیف کے بازار گرم تھے۔ حنین[۱] ابن اسحٰق، ثابت بن قرہ حبیش ابن حسن اور دیگر فضلاء سرآمد روزگار، ارسطو، افلاطو بقراط، جالینوس اور دوسرے مشاہیر یونان کی تصانیف کے ترجمے کی خدمت پر مامور تھے بغداد میں شاہی کتب خانے کے علاوہ امراء و روساء کے کثرت سے کتب خانے موجود تھے۔

بنی عبّاس ایشیا میں بنی فاطمہ مصر میں بنی امیّہ اندلس میں ایک دوسرے کے سیاسی رقیب تو تھے ہی لیکن علم و حکمت، ادب و انشا کی سرپرستی میں بھی ہر ایک

---

[۱] ایک عیسائی تھا جس نے ترجمہ میں کافی شہرت حاصل کی تھی۔ ثابت بن قرہ صابی اِس نے ترجمہ میں اسقدر شہرت حاصل کی کہ اس کو راس المترجمین کہتے تھے۔ حبیش ابن حسن، حنین ابن اسحٰق کا شاگرد اور اس کا بھانجہ تھا ۱۲

کی یہی کوشش تھی کہ دوسروں پر فوقیت لیجائے، اندلس
میں ستّر سرکاری کتب خانے تھے غرض کہ دنیائے اسلام میں
علوم و فنون کی روشنی چاروں طرف پھیلی ہوئی تھی عربوں
نے فن جغرافیہ و مساحت میں جیسی کتابیں لکھی ہیں ویسی
آج تک تالیف نہ کی جاسکیں۔ انھوں نے کیمیا کے ایسے
بیشتر اجزار کا اکتشاف کیا جو آج بہت سے معالجات کی
بنیاد ہیں۔ ریاضی میں عربوں نے قابل قدر اضافہ کیا
الجبرا خاص اُن کی ایجاد ہے، علم الاجسام میں تحقیقاتیں کیں،
دواؤں کے نام رکھے، اُن کے خواص دریافت کیے جو بعینہ
آج رائج ہیں۔ روئی سے کاغذ بنانے کا رواج مسلمانوں میں
۹۰۰ء سے شروع ہو گیا تھا اور عیسائی اس سے تیرھویں
صدی کے آخر تک ناواقف رہے، عیسائیوں نے سب سے
پہلے توپخانہ کا استعمال جنگ "دکریسی" میں کیا۔ اور بارود سے
اوّل بار ۱۳۳۸ء میں واقف ہوئے لیکن مسلمان اس سے
گیارھویں صدی ہی کے آخر میں واقف ہو گئے تھے۔ حاصل

یہ کہ اختراع و ایجاد قرونِ وسطیٰ کے مسلمانوں کا حصّہ تھا۔ منگولیا، تاتار، ایران، عراق، شام، مصر، شمالی افریقہ، مراکش فیض، اندلس، میں کثرت سے دار العلوم تھے جن میں تعلیم کا کافی انتظام تھا۔ تعلیم کے فیضان سے عوام و خواص یکساں بہرہ اندوز ہوتے تھے۔ نادار طلبہ کے لیے معقول وظائف مقرر تھے، اساتذہ کو بیش قرار تنخواہیں ملتی تھیں۔

ڈاکٹر ڈریپر جو عیسائیوں میں ایک مشہور سائنس داں، اور شہرۂ آفاق مصنف ہوا ہے وہ لکھتا ہے کہ "مسلمانوں نے علوم و فنون میں بہت کچھ اضافے کیے نئے نئے علوم ایجاد کیئے۔ علمِ ہیئت میں انھوں نے نہ صرف ستاروں کی فہرستیں تیار کیں بلکہ اُس حصۂ آسمان کے نقشے بھی تیار کیے جو اُن کے پیش نظر تھا۔ بڑے بڑے ستاروں کے انھوں نے نام بھی رکھے اور آج کے دن تک یہ ستارے اُنھیں ناموں سے مشہور ہیں، انھوں نے آلات ہیئت کی ترکیب و تکمیل پر بہت سا وقت صرف کیا، وقت کا اندازہ

لگانے کے لیے مختلف قسم کی پانی اور دھوپ کی گھڑیاں ایجاد کیں اور سب سے پہلے اس مقصد کی تکمیل کے لیے رقاص ساعت انھوں نے ایجاد کیا عملی علوم میں جن کا دار و مدار تجربہ پر ہے، علم کیمیا کی ایجاد کا سہرا انھیں کے سر ہے، انھوں نے اس فن کے بعض نہایت اہم معیار دریافت کیے مثلاً گندھک کا تیزاب، شورے کا تیزاب، اور الکحل۔ اس فن سے انھوں نے مطب میں بھی کام لیا اور سب سے پہلے ادویہ مفردہ و مرکبہ کی قرابادینیں شایع کیں، قوت کشش ثقل کی ماہیت سے بھی وہ نابلد نہ تھے۔ فن مناظر و مرایا میں انھوں نے یونانیوں کی اس غلط فہمی کو درست کیا کہ شعاع نور آنکھ سے نکل کر شئے مرئی پر پڑتی ہے اس کے بجائے انھوں نے اس مسئلہ کو رواج دیا کہ شعاع شئی سے چل کر آنکھ میں داخل ہوتی ہے۔ اس مضمون کے اخیر میں وہ لکھتا ہے کہ جن اکتشافات کی نسبت از راہ تفاخر ہم سمجھے بیٹھے ہیں کہ ان خیالات کے موجد ہونے کا شرف ہمیں کو حاصل ہے جب چھان بین کرتے ہیں تو

دیکھتے ہیں کہ مسلمانوں کی فکر سلیم ہم سے بیشتر وہاں تک پہنچ چکی ہے۔

ارسطو[1] جس کو خود مغربی حکماء نے حکمت استاد تسلیم کیا ہے اُس کا فلسفہ مسلمانوں کے نزدیک زیادہ تر قابل اعتنا، اس وجہ سے ہوا کہ اُس کی تصنیفات بہ نسبت اور فلاسفہ کے ہر فن میں صاف اور سلجھے ہوئے مضامین کی موجود تھیں اور پھر بھی اُنھوں نے ارسطو کی کورانہ تقلید نہیں کی بلکہ تحقیق واجتہاد کا کوئی دقیقہ اُٹھا نہیں رکھا جس سے اُن کے مستقل اسکول فلسفہ کے قائم ہو گئے اور قومی ترقی کی رفتار کا تقاضا بھی یہی ہے۔ جب کوئی قوم اپنی علمی ترقی میں معراج کمال تک پہنچ جاتی ہے تو علوم وفنون وجمع وتدوین سے گذر کر اُن کی

---

[1] ارسطو کا فلسفہ افلاطون کے فلسفہ سے مختلف تھا افلاطون کے فلسفہ کی بنیاد تھی کلیات سے جزئیات کا استخراج کرنا، اور ارسطو کا اصول تھا جزئیات کے دریافت اور مشاہدوں سے کلیات قائم کرنا، افلاطون ایک خیال پیش نظر رکھ کر اُس کی جزئیات کی تحقیقات کرتا، ارسطو برخلاف اُسکے تفحص جزئیات سے نتائج قائم کر کے کلیہ قائم کرتا، افلاطون کی حکمت سے بہت جلد اور نہایت چمکدار مگر دراصل ناقابل اطمینان نتیجے پیدا ہوتے ارسطو کے اصول سے بے انتہا محنت اور دیر کے بعد مگر زیادہ مستحکم نتائج حاصل ہوتے،

تنقید و تنقیح میں لگ جاتی ہے۔ اسی ارتقائی اصول کے
مطابق مسلمانوں کی بھی علمی ترقی ہوئی۔ جب وہ مختلف علوم
و فنون کی داغ بیل ڈال چکے تو اُن کی طبیعت جدت و اختراع
کی طرف مائل ہوئی۔ اور عربی فلسفہ کی کرنیں بغداد، قاہرہ، قرطبہ
کی یونیورسٹیوں سے نکل کر مغرب و مشرق کی دیگر یونیورسٹیوں
پر چمکیں۔ ابن رشد کا فلسفہ آہستہ آہستہ اٹلی، جرمنی اور
انگلستان تک پہنچ گیا اور پیرس کی یونیورسٹی اس کا مرکز بن
گئی۔ علامہ ابن رشد فارابی[1]، شیخ بوعلی، عمر بن خیام،
یعقوب کندی، غزالی، ابن عربی، شہاب الدین سہروردی
ابن مسکویہ جیسے حکیم و فیلسوف چمن اسلام ہی کے نخل بارآور ہیں

---

[1] ابونصر محمد بن محمد فارابی فلاسفہ اسلامیین میں نہایت مشہور فلسفی گذرا ہے جس طرح ارسطو کو معلم اول کہتے ہیں اسی طرح اس کو معلم ثانی کہتے ہیں۔ ابوعلی حسین بن عبداللہ بن سینا حکیم مشہور گذرا ہے۔ عمر بن خیام حکیم و فلسفی مشہور ہوا ہے۔ اُس کی رباعیات نے خاص شہرت حاصل کی یعقوب کندی اس نے فلسفہ میں اس قدر شہرت حاصل کی کہ اسکو فیلسوف کہتے تھے۔ شہاب الدین سہروردی ایک صوفی منش مشہور فلسفی ہوا ہے۔ فلسفہ اشراقیہ کی تائید میں اس کی بہت سی تصنیفات ہیں۔ محمد غزالی امام وقت و علامہ زماں کثیر التصانیف ہوئے ہیں۔ محمد ابن عربی تاج الادباء السیار امام العارفین صاحب فتوحات مکیہ آسمان تصوف کے آفتاب و ماہتاب گذرے ہیں۔

اور آسمان فلسفہ کے وہ درخشاں ستارے ہیں کہ علمی دنیا اُن کو کبھی فراموش نہیں کر سکتی، یہ وہ علماء حق اور حکماء اسلام ہیں جن کا افسانۂ علم تو تم پڑھ لو مگر اُن کے جانشینوں کی تلاش میں نہ نکلو کیونکہ وہ آج دنیائے اسلام سے ناپید ہیں۔ علم وفضل کا وہ پھولا پھلا ہرا بھرا چمن آج ویران و سنسان ہے وہ صورتیں مٹ گئیں جو آسمان فکر کے تارے توڑ لاتی تھیں۔

مسلمانوں کے اُس طبقہ نے جس کا میلان محض مذہب کی طرف تھا فلسفہ کو مذہب اسلام کے مخالف سمجھ کر مسائل فلسفیہ کی تردید بڑے زور و شور سے شروع کی۔ اسی طبقہ کو متکلمین کہتے ہیں، اور جس فن کو انھوں نے فلسفہ کے مقابلے میں مدون کیا۔ اُس کو فن کلام کہتے ہیں۔ لیکن حکماء اسلام نے جب مذہب کے فلسفہ پر ناقدانہ نظر ڈالی تو اُن پر یہ امر روز روشن کی طرح واضح ہو گیا کہ مذہب اور فلسفہ ایک دوسرے کے حریف نہیں بلکہ حلیف ہیں اُنھوں نے تلاش حق کا دروازہ کھولدیا جس کے اندر داخل ہو کر ہر شخص علیٰ قدر توفیق گوہر مقصود

سے اپنے جیب و داماں بھر سکتا ہے۔ فلاسفہ یورپ جب اُس زمانہ میں صدر نشینان بزم تحقیق خیال کیے جاتے ہیں، حکما، اسلام ہی کے خوانِ کرم کے زلّہ رُبا ہیں۔ اور اُسی عہد کے خرمن فضل و کمال کے خوشہ چیں۔

ہندوستان کے مسلمانوں میں بھی ہزاروں علما ایسے پیدا ہوئے جن کے علمی جواہر ریزوں سے فلسفہ و حکمت کا گنج شایگاں اب تک جگمگا رہا ہے۔ ملّا محمود جونپوری، شیخ ملّا محمد افضل جونپوری، ملا قطب الدین سہالوی، سیّد ملا قطب الدین شمس آبادی، شاہ ولی اللہ، شیخ محب اللہ الہ آبادی، قاضی محب اللہ بہاری، حافظ امان اللہ بنارسی، ملا نظام الدین سہالوی مولانا حافظ فضل حق خیر آبادی، مولانا شیخ عبد الحق خیر آبادی، مولانا عبد الحی لکھنوی، مولانا و شیخنا ہدیت اللہ خان رامپوری، مولانا و شیخنا حکیم سید برکات احمد بہاری، مولانا مفتی عنایت احمد کاکوروی۔ مولانا محمد فارق چڑیاکوٹی مولانا شبلی نعمانی، وغیرہم، علم و فن کے تاجدار اور مذہبی علوم

میں دستگاہ رکھنے کے ساتھ ساتھ فلسفہ و حکمت کے چشم و چراغ تھے۔ غرض مسلمانوں نے کائنات کے خزانوں کو بلند ہمتی سے لیا، استقلال سے رکھا، اور اعتدال سے برتا۔ یہاں تک کہ اپنی ترقی کی دنیا میں ایک مثال قائم کر گئے

قیاس کن ز گلستان من بہار مرا

فلسفہ و حکمت

یک چراغیست دریں خانہ کہ از پرتو آن
ہر کجا می نگری انجمنے ساختہ اند

قدرت کے فیاض ہاتھوں کا بہت بڑا عطیہ انسان کیلئے عقل ہے، اسی کی بدولت انسان حق و باطل، نیک و بد میں تمیز کرتا ہے لیکن کبھی علم کی کافی روشنی نہ ہونے کے سبب سے وہ جہالت کی ظلمت اور تاریکی میں بھٹک کر رہ جاتی ہے، کبھی شہوانی و غضبانی قوتوں کے جذبات اُسے دبا لیتے ہیں، کبھی رسم و رواج کی پابندی یا بُری صحبتوں کے اثر سے وہ مغلوب ہو جاتی ہے۔ اور کبھی جسمانی ساخت ہی ایسی ہوتی ہے جو اُس کے ضعف اور کمزوری کا سبب ہوتی ہے انھیں اسباب کی بنا پر عقول انسانی میں نمایاں فرق

پایا جاتا ہے۔ لیکن حقیقی معنی میں انسان وہی ہے جس کی عقل کو علوم و فنون کی روشنی سے مستفیض ہونے کا پورا موقع ملا ہو۔ تحقیق حق اور تفتیش واقعیت جس کی حقیقت شناس نظر کا نصب العین ہو جب انسان کی عقلی ترقی اس حد تک پہنچ جاتی ہے۔ تو اُس کو حکیم اور فلسفی کہتے ہیں۔ اس لقب کا انسان اُسی وقت مستحق ہوتا ہے جب اصلیت اور واقعیت سے تجاوز نہ کرے۔ یعنی جس طرح اشیاء موجود ہوں۔ بعینہ اسی طرح اُن کو ادراک کرنے کی کوشش کرے فلسفی جس طرح اشیاء کے صفات و خواص پر نظر ڈالتا ہے۔ اسی طرح وہ اُن کی حقیقت و ماہیت کی بھی جستجو کرتا ہے۔ رہی یہ بات کہ حقیقت و ماہیت سے کیا مراد ہے؟ اور وہ کہاں ہے؟ عام آدمیوں کو عالم کثرت و تعدد سے معمور نظر آتا ہے۔ لیکن ایک متجسس ذہن کو فوراً یہ کھٹکتا ہے کہ اس تعدد کے اندر کوئی نہ کوئی وحدت ذاتی پنہان ہے۔ جو اِن تمام نیرنگیوں کا مبداء ہے۔ مثلاً زید و خالد، ضبہ و فاطمہ

کے دیکھنے اور اُن کے متعلق غور کرنے سے پتا چلتا ہے
کہ یہ سب کے سب حیوان ناطق ہیں۔ بس یہی حیوان ناطق
تمام افراد انسانی کی حقیقت ہے۔ اور مجموعۂ حیوان و ناطق
کا نام انسان ہے۔ اُس کو ماہیت کہتے ہیں۔ چوں کہ فلسفی
و حکیم اشیاء کے صفات و خواص، حقائق و ماہیات سے بحث
کرتا ہے۔ اِس لیے فلاسفہ کی اصطلاح میں حکمت اور
فلسفہ نام ہے، بقدر طاقت بشری ذہن میں معلومات
کا ذخیرہ جمع کرنے کا، یہ ظاہر ہے کہ معلوم ایک عام شئی
ہے۔ عمل انسانی کو بھی معلوم کہتے ہیں۔ اور اُن چیزوں کو
بھی جو اس کے علاوہ ہیں۔ اِس لیے حکمت کی دو قسمیں
پیدا ہو گئیں۔ ایک وہ کہ جس میں اعمال و افعال انسانی
سے بحث کی جاتی ہے۔ جیسے عدل پسندیدہ ہے۔ اور ظلم
مذموم اس کو حکمت عملی کہتے ہیں۔ دوسری وہ کہ جس میں اُن
معلومات کے حالات سے بحث کی جاتی ہے۔ جو ہمارے
اعمال و افعال نہیں۔ جیسے قادر مطلق کی قدرت سب

چیزوں پر حاوی ہے، زمین گول ہے، پانی بالطبع جاری ہے اس کو حکمت نظری کہتے ہیں۔ حکمت نظری و عملی دونوں کی غایت و غرض یہ ہے کہ انسان نظری و عملی دونوں حیثیت سے حدِّ کمال کو پہنچے۔

باب ا
حکمتِ عملی کے اقسام

تمہید انسان جو اپنے کو اشرف المخلوقات سمجھتا ہے اور یہ سمجھتا ہے کہ یہ سارا عالم یہ ساری کائنات اُسی کے لیے بنی ہے۔ اُس کی نیرنگیاں بھی عجیب و غریب ہیں۔ اگر ایک شخص محاسن اخلاق میں شہرۂ آفاق ہے۔ تو دوسرا برائیوں اور شرارتوں میں ضرب المثل۔ بلکہ کبھی وہی انسان جس کی پاک طینتی، دیانت داری، انصاف پرستی مسلّم تھی۔ دفعتاً اس میں ایسا انقلاب رونما ہوتا ہے کہ دیکھنے والوں کو دھوکا ہوتا ہے کہ آیا یہ وہی پاکیزگی اور قدسیت کا پیکر مجسم ہے یا شیطنت و ابلیسیت کا کوئی پتلا صرف چند ہی منٹ کا وقفہ ہوتا ہے کہ علم کی جگہ جہالت؛ انسانیت کی جگہ سبعیت تہذیب کی جگہ وحشت آجاتی ہے۔ وہی انسان جو جانوروں کو

تکلیف میں دیکھ کر ہمدردی کے جذبات سے معمور ہو جاتا ہے
بسا اوقات اپنے بھائیوں کا بیدریغ خون بہانے لگتا
ہے۔ تاکہ اُن کے خون سے اپنی خودغرضی کی پیاس
بجھائے اگر ہم اس عظیم الشان انقلاب کے اسباب
وعلل پر غور و فکر کریں تو معلوم ہو گا۔ کہ اس کا حقیقی سبب صرف
عقل انسانی کا مغلوب ہو جاتا ہے، اس اجمال کی تفصیل
یہ ہے کہ جس طرح طبیعت جو مدبر بدن ہے۔ بعض اوقات
خارجی اثرات سے متاثر ہو کر انسان کو مٹی یا اس قسم کی
دوسری چیزوں کے کھانے کی ترغیب دیتی ہے۔ جو بدن
کی تباہی اور بربادی کا سبب ہوتی ہے بعینہٖ اسی طرح
عقل جو فرماں روائے قوئی حیوانی ہے۔ شہوانی یا غضبانی
یا دوسری قوتوں کے جذبات سے متاثر ہو کر تباہ کُن اخلاق
کی طرف مائل ہو جاتی ہے،

اگر عقلی زندگی کا خاتمہ نہ ہوا ہو تو طبیب روحانی کی تعلیم
و تدبیریں مشتعل جذبات میں سکون و اعتدال پیدا کر سکے

عقل کو پھر اِس قابل کر دیتی ہیں۔ کہ سارے جذبات کی
عنان اُس کے ہاتھ میں آجاتی ہے۔ اور بیجا طور سے حیوانی
قوتوں میں ہیجان پیدا نہیں ہوتا۔ یہ قاعدہ طبیعی ہے کہ
کوئی زمین خواہ کیسی ہی بنجر، خواہ کتنی ہی اسباب و وسائل
کشت کاری اور تربیت و پرورش زرعی سے محروم ہو،
لیکن اگر اُس کی قوت نشو و نما بالکل معدوم نہیں ہو گئی ہے
تو اُس کا کوئی نہ کوئی گوشہ سرسبز نظر آئے گا، اور ایسا ہونا اس
امر کی دلیل سمجھا جائے گا کہ گو اس زمین کو اپنے خزانہ ہائے
نباتاتی کے ظہور کے وسائل حاصل نہیں اور اسباب
و ذرائع سے محروم ہو کر بنجر اور غیر شاداب سی ہو گئی ہے تاہم
اُسکی قوت نشو و نما اب تک آمادۂ ظہور و ارتقاء ہے، اگر دہقان
کا ہاتھ اور باران رحمت کی نظر مہر ہاتھ آجائے تو فوراً اُس کی
حالت میں انقلاب عظیم پیدا ہو سکتا ہے، بعینہٖ یہی حال
سرزمین اخلاق انسانی کا بھی ہے اگر اخلاق حسنہ کے نشو و نما
کی قوت اُس سے بالکل فنا نہیں ہوئی ہے تو طبیب روحانی

کے فیوض اگر اُس کا ساتھ دیں تو کچھ بعید نہیں کہ وہ سرچشمہ اخلاق حسنہ ہو جائے،

فلاسفہ نے بھی انسان کی اخلاقی، معاشرتی، تمدنی زندگی کی برائی، بھلائی کا معیار قائم کیا ہے، اور انسان کو نیک چلن بنانے کے قوانین مقرر کیے ہیں۔ تاکہ فطرت انسانی اعتدال و سلامت روی پر قائم رہے "حکمت عملی" میں انھیں امور کو بیان کیا جاتا ہے۔ یہ امر ادنیٰ تامل کے بعد معلوم ہو سکتا ہے۔ کہ انسان کے اعمال و افعال ذیل کے تین عنوانوں میں منحصر ہیں۔

(۱) وہ افعال جو انسان کے اخلاق و عادات سے تعلق رکھتے ہیں، مثلاً حلم، شجاعت، تحمل، اور ایثار وغیرہ۔

(۲) وہ افعال جن سے ایک منزل یعنے ایک گھر کے رہنے والوں کی کامیابی اور فلاح وابستہ ہوتی ہے مثلاً فرائض زوجیت، اولاد کی پرورش، شفقت و محبت وغیرہ۔

(۳) وہ افعال جن سے ہیئت اجتماعیہ مدنیہ کا قیام و ترقی

وابستہ ہے۔ مثلاً سلطنت و حکومت وغیرہ اسی ترتیب سے
"حکمتِ عملی" تین قسموں پر منقسم ہے۔

حکمتِ عملی کے اقسام

۱ تہذیبِ اخلاق اس میں اُن افعال سے بحث کی جاتی ہے۔ جو اخلاق و عادات سے تعلق رکھتے ہیں۔ مثلاً جود و سخا، صبر و قناعت، تقویٰ و مروت وغیرہ، ۲ تدبیرِ منزل، اس میں اُن افعال سے بحث کی جاتی ہے جن سے ایک گھر کے رہنے والوں کے تعلقات کی بنیاد مستحکم ہوتی ہے۔ جیسے مواسات و مراعات شفقت و عطوفت وغیرہ ۳ سیاستِ مدن، اس میں اُن افعال سے بحث کی جاتی ہے جن سے مصلحت عامہ کا قیام و ترقی وابستہ ہے۔ جیسے حمایت ضعفاء مساعدت فقراء نشر و اشاعت علوم و فنون اور تمام وہ چیزیں جن سے منفعت عامہ حاصل ہوتی ہے،

"تہذیب اخلاق"

حکمت عملی کی اُس شاخ کو کہتے ہیں جس میں انسان کے اخلاق اور اخلاقی امراض کے ازالہ کی تدابیر سے بحث کیجاتی ہے۔

موضوع اس فن کا نفس انسانی ہے اس لحاظ سے کہ اس سے نیک و بد افعال صادر ہوتے ہیں۔

فلاسفہ کے یہاں جو کچھ سرمایۂ اخلاق ہے وہ صرف چند دانشمندانہ اصول ہیں۔ جن کو انھوں نے غور و خوض کے بعد قائم کیا ہے۔ وہ فلاسفہ ہی کے لیے زیادہ موزوں ہیں عوام کے لئے کچھ زیادہ نفع بخش نہیں۔ لیکن ہادیان شریعت نے جو پاکیزگی اخلاق کے طریقے تعلیم کیے ہیں۔ وہ عوام و خواص سب کے لیے یکساں مفید ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ نبی و رسول اُس زبردست اور فوق العادت تائید کی بدولت جو ہمیشہ

اُن کے شامل حال رہتی ہے۔ درجۂ معرفت الٰہی و محاسن اخلاق پر بغیر منطقیانہ استدلال کے پہنچ جاتے ہیں۔ اور حیات انسانی کے ہر شعبے کی تکمیل کرتے ہیں۔ حضرت سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے "اِنَّمَا بُعِثْتُ لِاُتَمِّمَ مَکَارِمَ الْاَخْلَاقِ"[ا] اسی کے ساتھ اس میں بھی شک و شبہ نہیں کہ انسان میں دو طبعی تمیز ہیں۔ جن کا اثر تمدنی زندگی پر بہت پڑتا ہے۔ اُن میں سے ایک تو ہر سبب کے دریافت کرنے کا شوق دوسرے منتہائے کمال کا تصور اس لحاظ سے بنی نوع انسان کل ایک ہیں۔ اگر نوع انسانی کی ہر نسل آیندہ نسلوں کیلئے علوم و فنون کا کچھ ترکہ نہ چھوڑ جاتی، تو آج حیات عمرانی معراج کمال تک نہ پہنچتی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قول "طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِیْضَۃٌ عَلٰی کُلِّ مُسْلِمٍ" میں اسی کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ یعنی انسان اپنے کو علمی اخلاقی، مذہبی، معاشرتی ہر شعبہ حیات میں مکمل کر لے۔ ہم اس

[ا] میں اس لیے مبعوث کیا گیا ہوں کہ مکارم اخلاق کو معراج کمال پر پہونچا دوں ۱۲

امر کو کہ اخلاق کی تکمیل تعلیم اسلام میں ہے یا اور دوسرے مذاہب میں اہل علم کے فیصلہ پر چھوڑتے ہیں۔ لیکن اگر کوئی یہ سوال کرے کہ انبیاء علیہم السلام کی اخلاقی تعلیم اور فلاسفہ کی اخلاقی تعلیم میں کیا فرق ہے، تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ علمی حیثیت سے حکماء صرف اصول و کلیات قائم کر سکتے ہیں اُن کے جزئیات کا احاطہ اُن کی دسترس سے باہر ہے عملی طہارت کے لحاظ سے تو وہ کوئی چیز نہیں۔ لیکن انبیاء کرام میں پہلی چیز عملی نمونہ کی روح ہے۔ جس دستور العمل کی طرف وہ قوم کو بلاتے ہیں۔ اُس کا عملی پیکر اُن کی پاک اور مطہر زندگی ہوتی ہے۔ اگر شریعت کہتی ہے کہ انسان کو ایسا کرنا چاہیئے تو حیات نبوت ثابت کر کے دکھلا دیتی ہے کہ اس طرح کیا گیا اور اس طرح کیا جا سکتا ہے۔ یہی وہ حقیقت ہے جسکو حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے اُس وقت بیان کیا تھا جب اُن سے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے اخلاق کے متعلق سوال کیا گیا تھا

کہ "کان خلقہ القرآن" اگر تم اُن کے اخلاقِ عظیم کو معلوم کرنا چاہتے ہو تو قرآن کو دیکھ لو۔ یہاں حروف و الفاظ ہیں وہاں ایک پیکرِ مجسم تھا، یہاں چراغ ہے، وہاں اسکی روشنی تھی۔ حقیقت ایک ہی ہے۔ جس نے ایک جگہ علم کی اور دوسری جگہ عمل کی صورت پائی ہے۔

چونکہ ہمارا مطمحِ نظر فلسفۂ اخلاق ہے۔ اس لیے حکماء کے اصول و قواعد کا بیان کرنا اور اُن کے ساز و سامان کی دیکھ بھال کرنا ضروری ہے۔ اگرچہ سوا اصول و قواعد کے کوئی عملی نمونہ فلاسفہ آج تک پیش نہ کر سکے۔

فلسفۂ اخلاق کا عنصرِ حقیقی یا مایۂ خمیر جو کچھ ہے وہ نفس کی طہارت، بیجا خواہشوں کا حبس، قوتوں کا احتساب اور جذبات کا ایثار ہے۔ تاکہ ہر امر میں انسان طریقِ مستقیم اختیار کرے۔ لیکن فلسفۂ اخلاق کا مقصد صرف اسی بتادینے پر ختم نہیں ہوتا۔ کہ فلاں راستہ اختیار کرنا ہم پر واجب ہے بلکہ اُس کی تصدیق کرنا بھی اُس پر عین فرض ہے کہ یہ

وجوب ہم پر عاید کیوں ہوتا ہے۔ اس لیے اس کا جاننا بھی ضروری ہے کہ اخلاق کے حسن و قبح کا معیار کیا ہے۔ تاکہ اخلاق حسنہ اختیار کیے جائیں۔ اور اخلاق قبیحہ سے اجتناب کیا جائے۔ لیکن قبل بیان معیار حسن و قبح اخلاق کی حقیقت و ماہیت پر نظر ڈالنا بھی ضروری ہے۔ اور نیز یہ کہ اخلاق کی سرحد کہاں سے شروع ہوتی ہے۔ اس لئے کہ یہ ایک صریح امر ہے کہ بھوک کے وقت کھا لینا، پیاس کے وقت پانی پی لینا، سونے کے وقت سو رہنا، اسی طرح اور افعال طبعی پر کسی نے کسی وقت بھی اخلاق کے لفظ کا اطلاق نہیں کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اخلاق کی سرحد اُن اعمال سے شروع ہوتی ہے۔ جن کے اندر مدح یا ذم کا پہلو موجود ہے مگر اعمال و افعال کو اخلاق نہیں کہہ سکتے کیونکہ کتنے انسان ایسے ہیں کہ سخاوت کا قابل قدر جوہر مثلاً اُن میں موجود ہے لیکن مفلسی یا کسی دوسری مجبوریوں کی وجہ سے خرچ کرنے سے معذور ہیں، اور کتنے ایسے ہیں

کہ اُن میں خلق بخل ہے مگر ریا یا شہرت کے لیے صرف کرتے ہیں۔ اس لیئے افعال و اعمال نہیں بلکہ اُن کے علاوہ کسی دوسری شئے کا نام اخلاق ہے

خلق کی حقیقت

یوں تو عموماً اخلاق کا استعمال عادات حسنہ بلکہ عادات حسنہ کی ایک خاص صنف یعنی خاطر، مدارات کے معنی میں ہوتا ہے لیکن اخلاق کا دائرۂ معانی اسقدر تنگ نہیں۔ اخلاق مجموعۂ ملکات کا نام ہے اگر ملکات اچھے ہیں تو وہ شخص خوش اخلاق ہے اور اگر ملکات بُرے ہیں تو بد اخلاق ہے، ملکات کی حقیقت، افعال کی تحلیل سے ظاہر ہوتی ہے۔ تم ایک فعل کو لے لو اور اُس کی تحلیل کرو تو تمھیں معلوم ہوگا کہ اول اول اُس کی بنیاد تصور پر ہوتی ہے تصور سے شوق پیدا ہوتا ہے۔ اور شوق کے بعد ارادہ۔ لیکن محض ارادہ سے فعل کا صدور نہیں ہوتا۔ بلکہ فاعل میں ایک قوت ہوتی ہے۔ جس سے فعل صادر ہوتا ہے۔ اگر یہ قوت مستحکم اور پایدار ہے تو اُس کو ملکہ کہتے ہیں۔ ورنہ اُس کا

نام حال ہے، انسان میں جس فعل کا ملکہ ہوتا ہے وہ فعل
اُس سے بہ سہولت بغیر غور و فکر کے صادر ہوتا ہے۔

خلق جبلی و عادی

یہ ملکہ دو طرح ہوتا ہے۔ طبعی[1]۔ و عادی[2]۔ طبعی جو جبلی ہو، انسان جس کا تخم شکمِ مادر سے لے کر آیا ہو
عادی۔ جو ایک مدت تک کسی فعل پر مزاولت کرنے سے
حاصل ہو۔ اگر ایک انسان جبلی طور پر شجاع اور بہادر ہے
تو وہ خطرناک کاموں میں حصہ لینے سے کبھی دریغ نہ کرے گا
اور ہمیشہ ذلت کی زندگی پر عزت کی موت کو ترجیح دے گا
اور اگر سخاوت کا قابل قدر جوہر اُس کی جبلت اور سرشت میں
موجود ہے۔ تو سخاوت اور فیاضی اُس کی زندگی کا نمایاں
کارنامہ ہو گا۔ علیٰ ہذا القیاس اگر عدل و انصاف اُس کا طبعی
وصف ہے تو تنازعات کا عدل و انصاف کے ساتھ فیصل
کرنا اُس کا خاص کام ہو گا، لیکن جن لوگوں کی جبلت اُن
گراں قدر خصائل سے محروم ہے۔ وہ اگر اُن کو حاصل بھی کرنا
چاہیں تو سخت جد و جہد اور کاوش کرنی پڑے گی۔ اور

ایک مدت کے بعد کہیں اُس کا ملکہ پیدا ہوگا۔ مثلاً اگر کوئی چاہے کہ خوشخطی کا اُس میں ملکہ پیدا ہوجائے تو اس کا طریقہ یہی ہے کہ ایک مدت مدید تک مشق کرے۔ یہاں تک کہ حروف خوشخط آمد کے طور پر ہاتھ سے نکلنے لگیں۔ اِسی کو ملکہ عادی کہتے ہیں۔

فلاسفہ کی رائیں خلق کے طبعی اور غیر طبعی ہونے میں مختلف ہیں۔ نیز اس امر میں بھی اختلاف ہے کہ خلق طبعی کا زائل ہونا ممکن بھی ہے یا نہیں۔ بعض محققین کا خیال ہے کہ خلق طبعی زوال پذیر نہیں ہوتا۔ البتہ تعلیم و تربیت سے اچھے اخلاق نمایاں ہوکر بُرے اخلاق کو بڑی حد تک دبا دیتے ہیں جس طرح درخت کی جڑ اور شاخیں جب تناسب نہیں ہوتیں تو اُن کو کاٹ چھانٹ کر درست کر لیا جاتا ہے۔ اسی طرح انسان کی اخلاقی حالت جب معتدل نہیں ہوتی تو تربیت پذیری سے نیا رنگ اُس پر آجاتا ہے۔ شکاری کتا کیسا تعلیم سے مؤدب ہوجاتا ہے۔ اور سرکش گھوڑا کیسا فرماں بردار

بن جاتا ہے۔ یہ تعلیم کا اثر نہیں تو اور کیا ہے۔ حدیث نبوی سے بھی اس خیال کی زبردست تائید ہوتی ہے۔ رسول کریم علیہ الصلوٰۃ والتسلیم کا ارشاد ہے "اذا سمعتم[1] بجبل زال عن مکانہ فصدقوہ واذا سمعتم برجل تغیر عن خلقہ فلا تصدقوا۔"

---

[1] اگر تم کسی پہاڑ کے اپنی جگہ سے ٹل جانے کی خبر سنو تو اس کی تصدیق کر سکتے ہو، لیکن اگر یہ سنو تو کہ کسی شخص کا خلق بدل گیا تو اُس کی تصدیق نہ کرو جن لوگوں کے پیش نظر کل مولود یولد علی الفطرۃ فابواہ یھودانہ وینصرانہ ویمجسانہ کی حدیث ہے اُن کے دل میں یہ شبہ پیدا ہو سکتا ہے کہ دونوں حدیثیں متعارض ہیں۔ مگر دوربین اور نکتہ رس نگاہیں جانتی ہیں کہ دونوں جداگانہ مقصد پر روشنی ڈالتی ہیں۔ کیونکہ حدیث مذکور میں خلق سے مراد وہ خلق طبعی ہے جس کی داغ بیل مزاج جسمانی سے پڑتی ہے۔ اسی وجہ سے ماہرین طب کی رائے ہے کہ جن لوگوں کے مزاج میں حرارت غالب ہوتی ہے وہ بہادر، سخی، ذکی، فطین ہوتے ہیں۔ بخلاف اس کے وہ لوگ جن کے مزاج میں برودت غالب ہوتی ہے وہ بزدل، بخیل، بلید، دیر فہم ہوتے ہیں اور فطرت سے مراد نشات روح ہے روح فی ذاتہ تمام آلائشوں سے پاک اور صاف ہے لیکن بدنی تعلق کے سبب سے اس پر بھی بری صحبتوں کا اثر پڑتا ہے۔ اور دوسرے خارجی اثرات بھی موثر ہو جاتے ہیں۔ حاصل یہ کہ جبلت و فطرت میں بہت بڑا فرق ہے جبلت انتہاد طبیعت ہے اور فطرت نشات روح اگر ایک انسان متقی کامل ہے تو اُس کو یوں کہو کہ وہ اپنی اصلی فطرت پر قائم ہے اُس کی فطری روشنی نور دے رہی ہے، اُس کی فطری قندیل کو کوئی طوفان بجھا نہ سکا اور اگر ایک انسان متقی نہیں ہے تو اُس کے یہ معنی ہیں کہ فطرت حقیقی کا چراغ بجھ گیا، اُس کے اندر کا آئینہ زنگ آلود ہو گیا، اور زنگ آلودگی کی وہ آخری حالت ہے جب یہ آئینہ بالکل سیاہ ہو گیا ہو۔ اور ایک دھندلی سی چمک بھی اس میں باقی نہ رہے قرآن پاک میں ختم اللہ علی قلوبھم وعلی سمعھم وعلی ابصارھم غشاوۃ سے زنگ آلودگی کے اسی آخری مرتبہ کی طرف اشارہ ہے اس وقت انبیاء علیہم السلام کی تعلیمات سے فائدہ اٹھانے کی صلاحیت باقی نہیں رہتی نصائح پذیری کی قابلیت مفقود ہو جاتی ہے اللہ تعالیٰ کے قول "سواء علیھم ءانذرتھم ام لم تنذرھم لا یؤمنون" سے اسی کی جانب اشارہ ہے ۱۲ موٴلف

ایک جماعت کی یہ رائے ہے کہ کوئی خُلق نہ طبعی ہے اور نہ مخالف طبع۔ بلکہ قدرت کاملہ نے انسان میں یہ استعداد رکھی ہے کہ جو خلق اُس کے مزاج کے موافق ہو۔ اُس کو وہ آسانی سے اور جو اُس کے مزاج کے مخالف ہو۔ اُس کو بدقت تمام قبول کرے۔ حاصل یہ کہ انسان کی جبلت نہ تو نیکی ہے اور نہ بدی۔ وہ محض ایک منفعل، اثر پذیر، اور نقش انگیز وجود ہے۔ جو اپنے ساتھ کچھ نہیں لاتا، مگر دنیا میں آکر جو اُس کے موافق ہوتا ہے لے لیتا ہے۔ وہ ایک سفید سادہ کاغذ ہے۔ اُس پر کوئی نقش نہیں ہوتا نہ تو کانٹے کی تصویر ہوتی ہے۔ اور نہ پھول کی۔ اب جو کچھ اُس پر بنا یا جائے بن جائے گا۔ اور بعض کا خیال ہے کہ تمام انسان بالطبع نیک ہیں۔ مگر بُرے لوگوں کی صُحبت یا بُری خواہشوں کے غلبہ سے وہ خصائل ذمیمہ کے خوگر ہو جاتے ہیں۔ اور کچھ لوگ اس کے قائل ہیں کہ تمام انسان بالطبع شریر ہیں لیکن تعلیم و تربیت کے اثر سے سلیم الطبع ہو جاتے ہیں۔ جالینوس کا خیال ہے کہ اخلاقی حیثیت سے

بنی نوع انسان کی تین قسمیں قرار دی جاسکتی ہیں (۱) بالطبع نیک (۲) بالطبع شریر (۳) متوسط۔ یعنی نہ نیک بالطبع اور نہ شریر بالطبع

حسن و قبح اخلاق

یہاں تک افعال کے طبعی اور غیر طبعی ہونے کے اختلافات کا ذکر تھا۔ اب یہ امر تنقیح طلب ہے کہ افعال کے حسن و قبح کا کیا معیار ہے۔ فلاسفہ کی ایک بہت بڑی جماعت جس میں اشراقیہ و رواقیہ بھی ہیں اس امر کی قائل ہے کہ افعال کے حسن و قبح کا اصل فارق ہمارے ضمیر[1] کا فتویٰ ہے یعنی عقل کے علاوہ ہمارے نفس میں ایک ایسی اندرونی بصیرت ودیعت ہے جس میں اس امر کی استعداد ہے کہ ہم کو ہدایت کرے کہ بعض خصوصیات اخلاق مثلاً فیاضی، عصمت، راستبازی

---

[1] انسان مجموعہ ہے نفس نباتی و حیوانی و نفس ناطقہ کا، نفس ناطقہ کا کسی عمل کے انجام دینے کے عزم و قصد کرنے کو نیت کہتے ہیں اور نیت کے مرکز و محل کو ضمیر کہتے ہیں اور عقل نفس کی اُس قوت کا نام ہے جس کا کام علم و ادراک کے باوجود استدلال بھی ہے اتنا تو ہر شخص جانتا ہے کہ جب عقل پر جذبات غالب آجاتے ہیں اور وہ مغلوب ہوجاتی ہے تو اُس وقت عقل ہزارہا دلیلیں پیش کرکے ضمیر کو سمجھاتی ہے اور افعال بد کی طرف رغبت دلانے کی کوشش کرتی ہے اور باوجود اس کے اگر انسان ارتکاب معاصی میں کہنہ مشق نہیں ہے تو اس کا ضمیر آغاز فعل سے اتمام فعل تک برابر ملامت کرتا رہتا ہے بلکہ کبھی یہ حالت مدتوں باقی رہتی ہے۔ یہیں سے عقل و ضمیر کا فرق واضح ہوجاتا ہے ۱۲ مؤلف

دیانتداری وغیرہ دوسرے خصائص اخلاق کے مقابلہ میں بہتر اور قابل اختیار ہیں۔ اور اُن کے اضداد لائق ترک، اِسی اندرونی بصیرت کو ضمیر کہتے ہیں۔ اور اُس گروہ کو ضمیرین کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

بعض فلاسفہ قدیم اور نئے دور کے فلاسفہ میں مِلؔ اور اُس کے ہمخیال اس امر کے مدعی ہیں کہ طبعاً نہ تو ہمارے پاس حسن وقبح کی شناخت کا کوئی ذریعہ ہے اور نہ ہم کسی بصیرت باطنی کی مدد سے اپنے افعال وجذبات میں اخلاقی حیثیت سے کوئی ترتیب مدارج قائم کرسکتے ہیں۔ بلکہ ہم اُن نتائج پر صرف تجربہ ومشاہدہ کی وساطت سے پہنچ سکتے ہیں۔ اور وہ اس طرح کہ جن افعال کو ہم دیکھتے ہیں کہ وہ ہمارے لیے مسرت بخش ہیں اور نوع انسانی کی مجموعی راحت ومسرت میں بھی اُن سے اضافہ ہوتا ہے۔ اُنھیں ہم افعال حسنہ قرار دیتے ہیں۔ اور جن افعال کے متعلق ہم یہ پاتے ہیں کہ وہ اُس کے برعکس اثر پیدا کرتے ہیں انھیں افعال ذمیمہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ مِلؔ نے ایک خاص مقالہ

فلسفۂ خود غرضی" پر لکھا ہے جس کا منشا، یہ ہے کہ انسان بالطبع
خود غرض ہے۔ اُس کے تمام جذبات اسی کے تابع ہیں۔ وہ جو کچھ
کرتا ہے۔ اپنے نفع ذات کے لیے کرتا ہے حتیٰ کہ ماں، باپ کی
محبت بھی خود غرضی سے خالی نہیں۔ البتہ کوئی خود غرضی بہت
واضح ہوتی ہے، کوئی بہت مخفی، کوئی بالکل سامنے کا قریبی
نفع ہوتا ہے جس کو فوراً سمجھ لیا جا سکتا ہے۔ اور کوئی اس قدر
دور ہوتا ہے کہ متعین و معلوم کرنا مشکل ہوتا ہے اس لیے ایک
ناواقف کہہ اُٹھتا ہے کہ اس عمل میں کسی طرح کی ذاتی خود غرضی
پوشیدہ نہیں۔ یہ بالکل اخلاص ہے، چونکہ یہ گروہ اس کا قائل
ہے کہ انسان کا کوئی فعل خود غرضی و ذاتی فائدہ سے خالی
نہیں ہوتا۔ اس لیے اس کو افادیین کے نام سے موسوم
کرتے ہیں۔ اس گروہ کے نزدیک اخلاقی نیکی و بدی کی حقیقت
اس سے کچھ زائد نہیں کہ ہم ارادۃً ایسے قانون کی پابندی کریں
جو ہمارے لیے باعث مسرت ہو۔ اس بنا پر نیک نفس ترین خصائل
وہ انسان ہوگا، جو ہر وقت اپنی ذاتی مسرت و لذت کی فکر میں

سرگرم رہے۔ مگر اس اعتدال و احتیاط کے ساتھ کہ ذاتی منافع کے تحت میں خود بخود اجتماعی منافع بھی حاصل ہوتے رہیں، درحقیقت اس مذہب میں نیکی کا حُسنِ طبعی، اُس کی دلفریبی، اور دلکشی جس پر عقلاء آج تک زور دیتے چلے آئے کہیں وجود نہیں۔

نظام اخلاق کے سنگ بنیاد کا خود غرضی پر قائم ہونا ایک ایسا امر ہے۔ جس کی تردید قدم قدم پر ہمارا شعور و مطالعۂ باطن کر رہا ہے۔ مثلاً اگر ہم یہ دعویٰ کریں کہ اعمال کی حیثیت افادی ہی نیک کرداری کا معیار ہے۔ اور فاعل کی مسرت و لذت اُس کی محرک۔ تو قدرةً یہ سوال پیدا ہو گا کہ اس دعوے کی تائید خود ہمارا شعور کہاں تک کرتا ہے؟ اس کے جواب میں مطالعۂ باطن کا یہ فتویٰ ملتا ہے، کہ اس سے زیادہ بے بنیاد کوئی دعویٰ نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ دنیا کا کون شخص ایسا ہے۔ جس کے نزدیک مسرت اور نیک کرداری دو جُداگانہ مفہوم نہیں۔ یہ بے شبہ بالکل ممکن ہے کہ کبھی کبھی ایک ہی فعل سے

یہ دونوں نتائج حاصل ہو جائیں یعنی ایک عمل نیک بھی ہو، اور منفعت بخش بھی لیکن اس سے یہ نتیجہ تو نہیں نکلتا کہ یہ دونوں الفاظ مرادف ہو جائیں، یا دونوں کا اصولی حقیقی فرق اُٹھ جائے، فرض کرو ہم کسی شخص کے متعلق یہ کہیں کہ وہ کبھی بداخلاقی کی طرف مائل نہیں ہوتا، تو اُس سے ہرگز یہ نہ سمجھا جائے گا کہ وہ اپنے کردار میں ہمیشہ اپنے ذاتی منافع کو مدنظر رکھتا ہے۔ جب کہ دوسری طرف نفس بشری کے نزدیک بہ طور علوم متعارفہ کے یہ مسلم ہے۔ کہ نیک کرداری کا عنصر حقیقی ایثار ہے۔ اور ایثار، اپنی مسرت و منفعت پر دوسرے کی مسرت و منفعت کو ترجیح دینے کا نام ہے۔ غور کرو۔ تو معلوم ہو گا کہ نیک کرداری کے نتائج کے طور پر جو لذت حاصل ہوتی ہے وہ دراصل صرف یہی خیال ہوتا ہے کہ ہم نے ایک نیک کام کیا۔ لیکن اگر ہمیں شروع ہی سے یہ خیال ہو کہ ہم کوئی نیک کام نیکی کی خاطر نہیں۔ بلکہ کسی معاوضہ یا صلہ یا لذت کی طمع میں کریں۔ تو یہ ایک طرح کی معاملت یا روش داد و ستد

ہو جاتی ہے۔

ضمیریت کے خلاف جن دلائل کا انبار لگایا جاتا ہے وہ تحلیل ہو کر شمار میں صرف دو رہ جاتے ہیں۔ پہلی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ قضایائے اخلاقی کا اصل منبع و مأخذ افعال کی حیثیت افادی ہوتی ہے۔ یعنی ہر فعل کے اندر کسی نہ کسی منفعت و فائدہ کی امید پنہاں ہوتی ہے۔ مگر یہ اعتراض کچھ وقعت نہیں رکھتا۔ اگر ہم اپنے افعال کو بنظر غور دیکھیں کیونکہ ہمیں قدرۃً شقاوت سے نفرت ہوتی ہے اور بلا لحاظ کسی فائدہ و منفعت کے الفت و ہمدردی کے جانب رغبت بس یہی فطری میلان یہی جبلّی احساس حق و ضلالت کا فاصل ہے۔ اتنی بات کا ہر شخص بجائے خود اپنے ذاتی تجربہ سے اطمینان کر سکتا ہے کہ نیک کام کرتے وقت اکثر ایسا ہوتا ہے کہ انسان اُس کے نتائج کی لذت بخشی کا اندازہ نہیں کرتا بلکہ بسا اوقات عمل کی تحریک دفعتہً ہوتی ہے۔ اتنا موقع نہیں ملتا کہ نتائجِ اعمال کی لذت بخشی یا الم انگیزی کا فیصلہ کرے۔

اِس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عمل کی فوری و قطعی تحریک ایک
فطری بصیرت اخلاق کا نتیجہ ہوتی ہے ۔ نہ کہ تجربہ و اندازہ نتایج کا
دوسری دلیل کا ماحصل یہ ہے کہ مختلف اقوام و ممالک میں
جن قضایائے اخلاقی کا وجود پایا جاتا ہے ۔ وہ خود باہم متضاد و
متناقض ہیں ۔ اِس سے معلوم ہوتا ہے کہ اخلاق کسی بصیرتِ باطنی
و ضمیر ، کے مظاہر نہیں ۔ بلکہ مدح و ذم اضافی چیزیں ہیں ! ایک
قوم کے نزدیک ایک چیز ممدوح ہے ۔ تو دوسری اُس کو مذموم
سمجھتی ہے ۔ ایک شخص جس چیز پر جان دیتا ہے دوسرا اُس کے
نام سے بیزار ہوتا ہے ۔ **جواب** اس دلیل کا یہ ہے کہ جہاں
قضایائے اخلاقی میں تناقض نظر آتا ہے ، وہ اخلاقی حیثیت
سے مطلق نہیں ہوتا بلکہ تمام تر کسی غلط فہمی یا مغالطہ پر مبنی ہوتا
ہے ۔ مثلاً دختر کُشی ۔ اس کا عام رواج بعض غیور قوموں میں تھا
لیکن کبھی بھی یہ فعل انکا قابل مدح اور ستائش قرار نہیں دیا
جاسکتا ۔ بلکہ اس کی وجہ محض یہ ہے کہ اُنھوں نے غیور ہونے کا
مفہوم غلط سمجھ لیا تھا ۔ اسی طرح ازدواجی خلوص و وفا بعض

قوموں میں نہایت پست ہے۔ بلکہ مفقود ہے۔ لیکن یہ فعل اُنکا
کسی طرح بھی ممدوح نہیں ہو سکتا۔ بلکہ اس کا اصل باعث
یہ ہے کہ انھیں اصول ازدواج سے واقفیت نہیں۔ یہ بالکل
ممکن ہے کہ انسان باوجود علم و احساس کے بھی شریفانہ راستہ
چھوڑ کر رذالت کا راستہ اختیار کرے۔ لیکن جب بھی رذالت
فی نفسہ رذالت رہے گی۔ بلکہ فرض کرو کہ مسرت و انبساط
نیک کرداری کی رفاقت چھوڑ کر بدکرداری کے ہمرکاب ہو جائے
تو بھی نیکی، نیکی ہی رہے گی۔ اور شرافت فی نفسہ شرافت
علاوہ اس کے ضمیریت کا دعویٰ تو بس اسی قدر ہے کہ انسان
میں نیکی و بدی، فضیلت و رذالت کے شناخت کی فطری
استعداد موجود ہے۔ اس سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ ہر
شخص میں یہ صلاحیت، قوت سے فعلیت میں بھی آجاتی ہے،
ایک تخم میں نشوونما کی استعداد بلاشبہ موجود ہے۔ لیکن زمین
موافق میسر نہ آئی۔ اور وہ اُگا نہیں تو یہ کہنا صحیح نہ ہوگا
کہ اس میں اس کی استعداد بھی نہ تھی۔ یہی حال انسان کا ہے

اُس میں عقلی واخلاقی نشوونما کی پوری قابلیت موجود ہے لیکن ایسے حالات بھی تو میسر آئیں جن میں اُسے اس قابلیت سے کام لینے کا موقع ملے۔ جس طرح خوش آوازی چمن کی شادابی شفق کا سہانہ پن، سبزہ کی لہلہاہٹ، دریا کی روانی، یہ پرلطف مناظر ہر ملک و ہر عہد میں اپنی جانب لوگوں کو متوجہ کر لیتے ہیں بعینہٖ یہی حالت مسلم و متعارف افعال محمود کی ہے، سخاوت، دیانت عصمت عدل۔ راستبازی کو ہمیشہ ہر شخص نے جوہر انسانیت قرار دیا ہے۔

یہاں اس فرق کو بھی نظر انداز نہ کرنا چاہیئے، جو فرائض اخلاقی و فرائض مذہبی مانند صوم و صلوٰۃ، حج و زکوٰۃ کے درمیان موجود ہے۔ ہم خود یہ محسوس کرتے ہیں کہ جھوٹ، چوری، مکاری زناکاری سے ہم پر ضمیر کا جو لعن و طعن ہوتا ہے۔ وہ نوعاً اُس سے بالکل مختلف ہوتا ہے۔ جو ترک صوم و صلوٰۃ یا مثل اس کے کسی دوسرے مذہبی فرائض کی عدم ادائیگی سے ہوتا ہے اول الذکر میں ہم براہ راست ملامت ضمیر کے مورد ہوتے ہیں۔ اور آخر الذکر

اخلاقی قوتوں کا بیان

جس طرح انسان کی اس ظاہری صورت کا حسن و جمال اعضاء کے خوشنما اور متناسب ہونے پر موقوف ہے۔ اسی طرح اُس کی باطنی صورت کا حسن و جمال اخلاقی قوتوں کے اعتدال پر قائم رہنے سے حاصل ہوتا ہے۔ اور وہ قوتیں حسب ذیل ہیں
(۱) قوت شہوانی۔ جو جذب نفع کی طرف مائل کرتی ہے۔
(۲) قوت غضبانی۔ جو دفع ضرر کی طرف رغبت دلاتی ہے
(۳) قوت نطق۔ جس کو قوت ملکی بھی کہتے ہیں یہ قوت انسان ہی کے ساتھ مخصوص ہے۔ اور اس قوت کے دو مقصد ہیں۔ ایک علمی ترقی اور اس حیثیت سے اُس کو عقل نظری کہتے ہیں۔ دوسرے جسم میں تدبیر و تصرف یعنی جسمانی قوتوں کو حدِّ اعتدال پر قائم رکھ کر اُن سے کام لینا۔ اور اُس حیثیت سے اُس کو عقلِ عملی کہتے ہیں۔ یہی تینوں قوتیں منشاء اخلاق ہیں۔ جب ان قوتوں کے جذبات حدِّ اعتدال پر

میں ہم خود ضمیر کی کوئی خلاف ورزی نہیں کرتے ہیں بلکہ احکام مذہبی کی کرتے ہیں۔ اور چونکہ اُن میں اور احکام ضمیر میں ایتلاف کا علاقہ راسخ جاگزیں ہے۔ اس لیے ہم بالواسطہ مخالفت ضمیر بھی کرتے ہیں ضمیر کا فرض تو بس اتنا ہے کہ ہمیں تعمیل ارشاد ربانی کی ہدایت کرے۔ رہا یہ امر کہ کون سے احکام، احکام ربانی ہیں، سو یہ کام عقل کا ہے۔ ضمیر کا نہیں۔ اسی واسطے جو لوگ مختلف قوموں میں طریق عبادت وغیرہ کے اختلاف کی بنا پر ضمیریت پر معترض ہیں، یہ اُن کا اعتراض صحیح نہیں ضمیر کا کام تو صرف اسی قدر ہے کہ معبود حقیقی کی پرستش کی ہم کو ہدایت کرے لیکن یہ امر کہ اصنام کو واسطہ قرار دیکر اُسکی پرستش ممدوح ہے یا مذموم۔ سو یہ کام عقل کا ہے۔ عقل ہم کو ہدایت کرتی ہے کہ اِن پتھروں میں کچھ بھی طاقت نہیں۔ یہ کسی قسم کا فائدہ پہنچا نہیں سکتے۔ اِن کو واسطہ قرار دینا عبث ہے اُن کو ذریعہ سمجھنا لغو ہے،

قائم رہتے ہیں۔ اور قوت شہوی و غضبی قوت ملکی (عقل) کی
منقاد و مطیع رہتی ہیں۔ تو انسان سرچشمۂ اخلاق حسنہ ہو جاتا
ہے۔ اور علم و حکمت کے دروازے اُس پر کھل جاتے ہیں اور
درحقیقت انسان کے تخلیق کی غایت و غرض بھی یہی ہے
اس وقت عقل کا کام یہ ہوتا ہے کہ اگر کوئی جذبہ حد اعتدال
سے بڑھنے لگتا ہے۔ تو وہ اُس کے مقابلہ کے لیے ایک
مخالف جذبہ کو برانگیختہ کر دیتی ہے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے
کہ طبیعت میں سکون و اعتدال پیدا ہو جاتا ہے۔ مثلاً
جس وقت سخت اشتعال پیدا ہوتا ہے تو عقل یہ سمجھاتی
ہے کہ بجید اظہار غضب سے خود ہم کو نقصانات پہنچیں گے
اختلاج قلب کی بیماری پیدا ہو گی۔ اعضا کمزور ہو جائیں گے
بس مستقبل کا تصور ہی ایسی شے ہے۔ جو دانشمند کی متانت
کو قائم اور اُس کے جوش غضب کو حدود کے اندر رکھتا ہے
اسی سبب سے اہل علم کے اخلاق عوام الناس کے اخلاق
سے ہمیشہ مختلف رہے ہیں۔ حاصل یہ کہ جس طرح انجن کو

ایک ڈرائیور کی ضرورت ہوتی ہے کہ اسٹیم کی طاقت کو سیدھی راہ پر لگائے۔ اسی طرح تمام جسمانی قوتیں عقل کی محتاج ہوتی ہیں۔ تاکہ عقل اُن میں تنظیم وترتیب پیدا کرکے ٹھیک ٹھیک صحیح وعادلانہ کام لے،

لیکن ہر موقع پر عقلی دلائل ومنطقیانہ استدلال سے کام لے کر جذبات کو روکنا ایک بڑی حد تک زندگی کو بےلطف کردینا ہے، مثلاً ایک سائل کی دلدوز صدا ہمارے دل میں ایک رحم وکرم کا جذبہ پیدا کرتی ہے۔ اور ہم بےساختہ اُس کی دستگیری کرنے کے لیے اپنے آپ کو مجبور پاتے ہیں ایسی صورت میں اگر ہم یہ استدلال کریں کہ ہماری یہ اعانت ایک مجرمانہ غفلت کی مرادف ہے، کیونکہ اس سے افرادِ قوم میں تعطل اور بیکاری کی ایک عام وبا رونما ہوکر ہمارے باکار افراد کو بھی گداگری کی طرف مائل کردے گی تو بڑی حد تک ہم اپنے آپ کو فرائض انسانی سے محروم رکھیں گے۔ اس لئے ایک سلیم الطبع انسان کا فرض ہے کہ وہ اعتدال وتوسط کو ہمیشہ

پیش نظر رکھے۔ غرض جذبات و عقل دونوں انسان کے لیے
ازبس ضروری ہیں۔ اگر صرف عقل ہی کی نشو و نما اور ترقی زیادہ
ہو گی تو جذبات بالکل کمزور ہو جائیں گے۔ اور انسان میں مدنیت
اور انس کا نام بھی باقی نہ رہے گا۔ اسی طرح اگر عقل کی طرف
سے غفلت کی گئی اور جذبات کی پرورش زیادہ ہوئی تو عقلی
ترقیاں رخصت ہو جائیں گی، اور انسان کم عقل، احمق ہو جائیگا،
جذبات کا کام عقل کو حرکت دینا اور عقل کا کام جذبات
کو اعتدال پر لانا ہے، دونوں ایک دوسرے کی امداد کے لیے
ہیں۔ نہ کہ زائل کرنے کے لیے۔ عقل اور جذبات میں اتحاد
پیدا کرنا۔ ظاہر اور باطن میں موافقت قائم رکھنا ایک دوسرے
کو حد اعتدال سے بڑھنے نہ دینا۔ جذبات کو عقل کے زیر حکومت
رکھنا یہی معیار انسانیت ہے۔ رفق و لطف، متانت و تہذیب
عفت و عصمت، راستبازی و دیانتداری، عدل و انصاف
یہ سب اخلاقی قوتوں کے افراط و تفریط کے درمیان اعتدالی حالت
پر قائم رہنے کے نتیجے ہیں۔ غور کرو ہوا جس وقت تک شبک

ولطیف ہے۔ خوشگوار معلوم ہوتی ہے۔ مگر وہی ہوا تند ہو کر آندھی
کی شکل میں تکلیف دہ ہو جاتی ہے۔ اور ساکن ہو کر انقباض
پیدا کرتی ہے۔ روشنی جس وقت تک ہلکی ہے لطف دیتی ہے
مگر تیز ہو کر وہی روشنی تڑپ کہلاتی ہے۔ اور آنکھوں میں خیرگی
پیدا کرتی ہے اور مدہم ہو کر ناگوار معلوم ہونے لگتی ہے۔ آواز میں
دلکشی اُسی وقت تک ہے جب تک وہ ایک حدِّ خاص سے
بلند یا پست نہیں ہوتی۔

اسی طرح اخلاقی قوتوں کے حسن اور اُن کی دلفریبیوں کا
راز اسی میں ہے کہ وہ حالت اعتدال پر قائم رہیں۔ تاکہ انسان
علم و حکمت، حلم و شجاعت، عفت و تقویٰ کا نمونہ بن جائے
جس طرح تم کائنات ہستی کے ہر عمل میں بناؤ اور بگاڑ دیکھتے
ہو۔ بلکہ خود اپنی جسمانی حالت میں اعتدال مزاج اور انحراف
دیکھتے ہو۔ پھر کہتے ہو کہ یہ تندرستی ہے، اور وہ بیماری ٹھیک،
ٹھیک اسی طرح سعادت اور شقاوت ہے، اخلاقی قوتوں کے
حالت اعتدال پر قائم رہنے سے سعادت حاصل ہوتی ہے

اوران قوتوں کے انحراف کا نتیجہ شقاوت ہے۔

دورِ جدید کے فلاسفہ نے اخلاق کو حسب ذیل قسموں پر منقسم کیا ہے،

(۱) اخلاق متعلق بادراک یہ وہ اخلاق ہیں جن کا نتیجہ صدق و کذب، وہم و شک ظن و یقین وغیرہ ہے۔

(۲) اخلاق متعلق بجذبات یہ وہ اخلاق ہیں جن کا نتیجہ حسن پرستی، لذت پسندی وغیرہ ہے،

(۳) اخلاق متعلق بارادہ یہ وہ اخلاق ہیں جن کا تعلق ارادہ سے ہے، جیسے صبر، استقلال، حلم وغیرہ

یہ امر بھی مخفی نہ رہے کہ اخلاق میں باہم ایک سلسلہ ربط و اتحاد کا پایا جاتا ہے جس سے ایک خلق دوسرے خلق کو پیدا کرتا ہے۔ اگر ایک شخص میں فیاضی کا مادّہ ہے تو وہ فطرۃً رحمدل اور رقیق قلب بھی ہوگا۔ اگر کوئی شخص بخیل ہے تو سنگدلی اس کے لیے لازمی ہے۔ اسی طرح شجاعت اور بہادری ہے کہ اس کے آثار و نتائج صرف میدان جنگ ہی میں نظر

نہیں آتے ۔ بلکہ وہ ایک سلسلۂ اخلاق پیدا کر دیتی ہے جس کا اثر ملک و قوم کی زندگی کے ہر شعبہ میں نظر آتا ہے ۔ ایک شجاع اور بہادر قوم بالطبع الوالعزم، بلند حوصلہ، باضابطہ، مشقت پسند، اور فیاض طبع ہوتی ہے اس لیے وہ الوالعزمانہ سیر و سیاحت کرتی ہے، علمی تحقیقات میں مختلف ملکوں کی خاک چھانتی پھرتی ہے، فقر و فاقہ اُس کے عزم و ارادہ میں خلل انداز نہیں ہو سکتے، وہ اپنی دولت کو مفید کاموں میں بے دریغ صرف کرتی ہے، لیکن بزدلی انسان میں عورتوں کی خصوصیات پیدا کر دیتی ہے اس لیے بزدل اقوام فنون لطیفہ کی طرف اپنا میلان زیادہ ظاہر کرتی ہیں رقص و سرود کو وہ حاصل عمر سمجھتی ہیں، عیش پرستی اُن کی جبلت ہو جاتی ہے جامہ زیبی اُن کی فطرت بن جاتی ہے، ضروری کاموں کو چھوڑ کر ملاہی و ملاعب میں مشغول ہو جاتی ہیں۔

اخلاقی قوتوں کے اعتدال وافراط و تفریط کا بیان | قوت نطق (عقل) کا اعتدال یہ ہے کہ اُس کا مقصود علم و حکمت ہو،

اللہ تعالیٰ کے قول "ومن یؤت الحکمۃ فقد اوتی خیراً کثیرا"، میں اسی حکمت حقہ کی طرف اشارہ ہے۔ اور اس قوت کا افراط یہ ہے کہ وہ حرص و طمع، شہوانی و غضبانی جذبات سے مغلوب ہو کر طرح طرح کی حیلہ تراشیوں اور مکر و فریب میں مشغول ہو جائے۔ ایک فقیہ کا کتب فقہ کو فریب دہی اور حیلہ تراشیوں کے لئے الٹنا ایک مفتی کا جرائم و معاصی کو جائز بنا دینے کے لیئے ابلیسانہ غور و فکر کے ساتھ نئی نئی پُر فریب تاویلیں سوچنا یہ سب عقل کے مغلوب ہونے کے نتیجے ہیں اور اس قوت کے تفریط کا نتیجہ حماقت و غباوت وغیرہ ہے

قوت شہوانی کے اعتدال کا نام عفت ہے۔ جس کا ثمرہ راستبازی، دیانتداری، حیا، تقویٰ، قناعت وغیرہ ہے اور اُس کے افراط کا نتیجہ حرص، طمع، بے شرمی، بخیلی، غیبت تملق، اسراف وغیرہ ہے۔ جذبۂ شہوت کا حد سے زیادہ بڑھ جانا درحقیقت ایک قسم کی بہیمیت ہے۔ جو حیا سوزی کا ایک مرقع ہے۔ شہوت کا مادّہ انسان میں بقائے نفس و نسل کیلیے

پیدا کیا گیا ہے۔ نہ کہ بہیمیت کے لیے۔ اور اس کے تفریط سے جمود و بے حسی پیدا ہوتی ہے۔

قوت غضبانی کے اعتدال کا نام شجاعت ہے۔ جس کا ثمرہ حریت، سخاوت، ضعیفوں کی معاونت وغیرہ ہے، اور اُس کے افراط کا نتیجہ غرور و تکبر، نخوت و عناد وغیرہ ہے۔ جذبۂ غضب کا حد سے زیادہ قوی ہو جانا درحقیقت ایک عارضی جنون ہے۔ جب کوئی انسان شدت طیش میں اپنے دل کا بخار نکالنے کے لیئے کسی اور شخص کو نہیں پاتا تو خود اپنی چیزیں توڑنے پھوڑنے لگتا ہے۔ اور اپنا سر و سینہ پیٹنے لگتا ہے غرض جن حرکات کا منشا دوسرے کو نقصان و تکلیف پہونچانا ہوتا ہے انکا مورد اپنے ہی جسم و مال کو بنا لیتا ہے جب انسان کا غضب اس حد کو پہنچ جاتا ہے تو انتقام کے وقت اُس کو اس کا بالکل لحاظ نہیں رہتا کہ انتقام کس سے اور کس حد تک لینا چاہیے۔ کیونکہ اس وقت وہ از فرق تا بقدم قہر و غضب اور غیض و جلال کا نمونہ بلکہ درندہ بصورت انسان بن جاتا ہے کیونکہ انسانوں میں ایک سب سے

بڑی قیمتی چیز ہے جو اُس میں نہیں ہوتی، یعنی متانت اُس کو جوشِ غضب میں اس کا بھی خیال نہیں رہتا کہ غضب کا مادّہ انسان میں حقوق کی حفاظت کے لیے پیدا کیا گیا ہے۔ اور اس لیے کہ اپنے سے مہلک چیزوں کو دفع کرے۔ نہ اس لیے کہ درندہ بن جائے،

ان تینوں قوتوں کے اعتدال پر قائم رہنے سے علاوہ حکمت، شجاعت، عفت کی فضیلت کے ایک چوتھی فضیلت پیدا ہوتی ہے جس کو عدالت کہتے ہیں۔ اس لحاظ سے اجناسِ فضائل شمار میں چار ہوئے حکمت، شجاعت، عفت، عدالت۔ جس شخص میں یہ چاروں فضیلتیں تمام و کمال موجود ہوں گی اُس کا حسنِ باطنی بھی درجہ کمال پر ہوگا اور اُس کو خوش اخلاق کہیں گے۔ اور جس میں صرف ایک ہی فضیلت یا دو فضیلت پائی جائیں گی۔ تو وہ صرف اُسی اعتبار سے خوش خلق ہوگا جیسے کسی کے چہرہ میں بعض چیزیں اچھی ہوں تو اُتنے ہی چیزوں کو اچھا کہیں گے

پورا خوبصورت نہ کہا جائے گا،

عِفّت کی ایک نوع سخاوت بھی ہے جسکی شان سے عفو اور درگذر ہے اور اُس کی توقع صرف اربابِ اقتدار اور بزرگوں ہی سے ہو سکتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب کسی بڑے شخص نے چھوٹے سے قطع تعلق کیا ہے تو آخر میں اُس کو ندامت ہوئی ہے اور جب کسی ذی مقدرت شخص نے عفو اور درگذر کی جگہوں میں تعزیر ہی کو واجب قرار دیا ہے تو نتیجہ اُس کا بہتر نہیں ہوا۔ سخاوت کے علاوہ حیاؔ، رفق، صبر، قناعت، تقوےٰ، مُروّت، غمخواری، ایثار یہ سب عفت کے انواع ہیں۔

لہ حیا رسوائی اور مذمت کے خوف سے کسی امر قبیح کے ارتکاب سے رکنا۔ صبر۔ حوادثات و مشکلات میں ضبط سے کام لینا اور بُری خواہشوں سے رکنا۔ قناعت بقدر کفایت چیزوں پر اکتفا کرنا۔ ایثار اپنی حاجت پر دوسرے کی حاجت کو ترجیح دینا، تحمل مشقت کا برداشت کرنا، تواضع منکسر مزاج ہونا یعنی اپنے سے کمتر مرتبہ والوں کو حقیر نہ سمجھنا۔ حمیت، ملت۔ اور آبرو کی محافظت میں سستی نہ کرنا، صداقت، دوستی، میں کامل ہونا۔ صلہ رحم، اپنے رشتہ داروں کی مدد کرنا۔ مکافات۔ احسان کا احسان سے بدلہ دینا۔ توکل اللہ تعالیٰ کی ذات پر اعتماد رکھنا۔ تذکرہ اُس قوت و ملکہ کو کہتے ہیں جس سے یاد کی ہوئی چیز کا اعادہ آسان ہو جائے، سرعت انتقال۔ اُس ملکہ کو کہتے ہیں جس سے لوازم کی طرف ذہن کا جلد انتقال ہو ذکاوت، آسانی سے نتائج کا نکالنا۔ سخاوت۔ جس قدر چاہئے اور جس جگہ چاہئے مال کو صرف کرنا،

بلند ہمتی، بردباری، تحمل، تواضع۔ حمیت شجاعت کے انواع ہیں،
صداقت، الفت، ایفاء وعدہ، صلہ رحم، مکافات، توکل، عدالت کے انواع ہیں۔
ذکاوت، فطانت، تحفظ، تذکر، سرعت انتقال، یہ سب حکمت کے انواع ہیں۔
جس طرح ان فضائل اربعہ کے انواع ولوازم ہیں اسی طرح ان کے اضداد بھی ہیں۔ چنانچہ جہل ضد حکمت، بزدلی، ضدِ شجاعت، حرص، ضدِ عفت اور جور ضدِ عدالت ہے،
یہاں یہ بھی جاننا ضروری ہے کہ بعض اخلاق ایسے ہیں جن کا حکم ہر نئے دائرہ میں آکر بدلتا اور ہر نئے میدان عمل میں ایک نئی صورت اختیار کرتا ہے۔ ایک ہی چیز ایک جگہ حسن ہے۔ تو دوسری جگہ قبیح، ایک ہی فعل ایک دائرہ میں نیکی ہے تو دوسرے میں بدی، یہ کون نہیں جانتا کہ جاسوسی ایک فعل قبیح ہے۔ اگر کوئی شخص تمھارے افعال کی جاسوسی

کرے، چھپ چھپ کر تمھارے کاموں کو دیکھے، راتوں کی تاریکی میں تمھارے پیچھے چلے، اور دروازوں کی آڑ سے تمھارے افعال کا کھوج لگائے تو اُس پر تمھیں کس قدر غصہ آئے گا تم کہو گے کہ یہ انسانیت نہیں ہے، شیطنت ہے، اخلاق کی بربادی ہے، شرافت نفس کی تباہی ہے لیکن یہی جاسوسی جب ایک دوسری صورت میں نمودار ہوتی ہے۔ اور مُلکی اور قومی خدمت کا نقاب اپنے چہرہ پر ڈال لیتی ہے تو اُس کا حکم بدل جاتا ہے۔ اس سے پہلے وہ قبیح و مذموم سمجھی جاتی تھی، لیکن اب وہ جرأت و شجاعت کا نمونہ بن جاتی ہے اور یہ اس لیے کہ آخر الذکر صورت میں تم اپنے لیے نہیں۔ بلکہ اپنی قوم و ملک کے لیے اپنے آپ کو خطرہ میں ڈالتے ہو اور اول الذکر صورت میں تمھارا مقصد سوا ذاتی عناد و دشمنی کے اور کچھ نہیں،

اسی طرح زہد ہے کہ یہ علماء و زہاد کے لیے ممدوح ہے لیکن امراء اور بادشاہوں کے لیئے مذموم۔ کیونکہ اس سے

بادشاہ کے رعب وداب میں فرق آجائے گا کیونکہ جس بادشاہ کے خزانے چاندی سونے کے سکّوں سے پر نہوں اور اسلحہ کی کافی مقدار اس کے پاس موجود نہ ہو۔ دشمنوں سے ملک کی حفاظت وہ کس طرح کرسکتا ہے، وقس علیٰ ذلک

اُن چیزوں کا بیان جن کا اخلاق پر خاص اثر پڑتا ہے

جس طرح صحبت وہمنشینی، تعلیم وتربیت کا نہایت قوی اثر اخلاق پر ہوتا ہے اسیطرح اور بھی بہت سی چیزیں ہیں جن کا اثر اخلاق پر پڑتا ہے۔ ان میں سے پہلا تمدن ہے۔ ارتقاء تمدن کے ساتھ ساتھ اخلاقی حالات میں بھی تغیرات ہوتے رہتے ہیں، اصول وہی رہتے ہیں مگر فروع میں زمین وآسمان کا فرق ہو جاتا ہے، جڑ وہی رہتی مگر برگ وبار ہر موسم بہار میں نئے ہو جاتے ہیں۔ اکل وشرب، نشست برخاست کل طریقے متمدن اقوام کے غیر متمدن سے ممتاز ہو جاتے ہیں۔ تمدن سے مزاج میں زندہ دلی لطافت، ملنساری اور خوش طبعی پیدا ہو جاتی ہے۔ لطف ومحبت، سوز وگداز زیادہ تر تمدن ہی کا حق ہے۔ لیکن عفت وپاکدامنی کا وجود

اُن جماعتوں میں سب سے زیادہ ہوتا ہے۔ جو اگرچہ بربریت سے نکل چکی ہیں۔ لیکن دورِ جدید کے تمدن سے ہنوز ناآشنا ہیں۔ اسی طرح ایثار، جوش اور خلوص بھی موجودہ تمدن کے بہت ہی کم شرمندہ احسان ہیں۔ بلکہ سادہ اور معصومانہ طبیعت والے انسان جن میں بیحد انکسار ہوتا تھا۔ اور جو ہر طرح قابل اعتماد ہوتے تھے آج ناپید ہیں **دُوسرا** زمان و مکان ہے۔ مثلاً جو قوم پہاڑوں کے درّوں اور گھاٹیوں میں ہمیشہ محصور رہے گی۔ اُس کے اخلاق اُن لوگوں سے مختلف ہوں گے جو کھلے میدانوں اور ریگستانوں میں رہتے ہیں۔ چنانچہ خانہ بدوش فرقوں اور ساکنانِ شہر کی اخلاقی زندگی میں نمایاں فرق ہوتا ہے اور جنگ کے زمانہ کی اخلاقی حالت صلح کے زمانہ سے بالکل ممتاز ہوتی ہے متواتر جنگ جذبہ عصبیت کو اُبھارتی رہتی ہے اور متواتر امن و سکون اُس کو دباتا رہتا ہے۔ جنگجو قومیں اپنے بچوں کو اس نظر سے پیار نہیں کرتیں کہ اُن کے بانغ زندگی کے

گل وریحاں ہیں بلکہ اس لیے کہ وہ بڑے ہو کر شجاع اور بہادر ہوں گے۔ فاتح قوم کے اخلاق وعادات کا مفتوح قوم پر بہت گہرا اثر پڑتا ہے۔ چونکہ انسان صرف قوت ہی کے سامنے سر جھکاتا ہے اس لیے جب کوئی قوم اُس پر غالب آجاتی ہے تو اُس کو فطرۃً غالب کے فضل و کمال کا اعتراف کرنا پڑتا ہے۔ رفتہ رفتہ یہی خوش اعتقادی اس کو فاتح کی تقلید پر مجبور کرتی ہے۔ اور وہ وضع، لباس، اخلاق، عادات، نشست، برخاست غرض ہر چیز میں فاتح ہی کے نقش قدم پر چلتا ہے اور اس طرح ایک بہت بڑا اخلاقی انقلاب پیدا ہو جاتا ہے۔ بلکہ ہر رئیس و سردار کے اخلاق کا خاص اثر پڑتا ہے۔ ایک جنرل کی بہادری ہزاروں اور لاکھوں کو بہادر بنا دیتی ہے۔ اور اُس کی بزدلی سے کل فوج بزدلی کا جامہ پہن لیتی ہے تیسرا مذہب ہے۔ غور کرو جب کہ ساری دنیا سے اخلاق و تمدن کا چراغ گل ہو گیا تھا، جب کہ ارتقاء کے تخیل سے دماغ یکسر بیگانہ ہو چکے تھے، جب کہ ناموس فطرت کے

الفاظ غیر مفہوم ہو چکے تھے، اسلام کی اصلاح اخلاق کا کیسا
وسیع اثر پڑا۔ فلسفہ لاکھ چیں بہ جبیں ہوتا، اصول اخلاق ہزار
لعن وطعن کرتے لیکن عوام سے خواص تک کے نفوس پر
بد اخلاقیوں کا اتنا گہرا اثر تھا کہ بجز ایک شریعت جدید کے
اور کوئی اُس کے مٹانے میں کامیاب نہیں ہو سکتی تھی۔ اس
بیان سے یہ نہ سمجھنا چاہیئے کہ صرف مذہب اسلام ہی میں
یہ صفت پائی جاتی ہے کہ وہ اخلاق میں موثر ہے۔ بلکہ ہر مذہب
کا اثر کچھ نہ کچھ اخلاق پر ضرور پڑتا ہے۔ یہ اور بات ہے کہ اسلام
اپنی خوبی تعلیم کے سبب سے زیادہ مؤثر ثابت ہوا۔ اور
درحقیقت اسی وجہ سے وہ ایک قلیل مدت میں دنیا کے گوشہ
گوشہ میں پھیل کر تمام مذاہب پر غالب آگیا۔ اُس کی اخلاقی تعلیم
اس قدر بلند ہے کہ زمانہ نے اُس کی نظیر نہیں پیدا کی۔ دنیا نے
اس کا نمونہ آج تک پیش نہیں کیا۔ اس صدی کے اکثر
مصنفین یورپ کو اس امر کا صاف صاف اقرار ہے کہ عربستان
کے نبی اُمّی ہی نے اس موجودہ تمدن کی حرکت پیدا کی تھی اور

وہ اسلام ہی ہے جس نے دوبارہ مدنیت کو زندہ کیا اگر اسلام ظاہر نہ ہوتا اور بلادِ معمورۂ عالم، سلاطین روم و فارس کی عنایتوں کے دست نگر رہتے تو عمرانیت مٹ جاتی، شہر اُجڑ جاتے اور علوم و فنون کا لاشہ کبھی کا تڑپ کر ٹھنڈا ہو گیا ہوتا۔

مسلمانوں کی یہ بہت بڑی بدقسمتی ہے کہ آج اُن میں اُس تواضع، مدارات، راستی اور دیانت کا کہیں پتہ نہیں جو اسلامی اخلاق کے جوہر مخصوص تھے اور جس کی بنا پر وہ تسخیر قلوب کی قوت رکھتے تھے۔

فضائل و مناقب خاندانی اور اُسکی مدت

جس طرح تمدن، خصوصیت زمان و مکان اور مذہب کا اثر اخلاق پر پڑتا ہے۔ اسی طرح اسلاف کے اخلاق کا اثر بھی آئندہ نسلوں پر کچھ نہ کچھ ہوتا ہے لیکن مناقب و فضائل خاندانی کی مدت بہت زیادہ نہیں ہوتی ایک شخص جد و جہد کر کے فضائل کا اکتساب کرتا ہے، علوم سیکھتا ہے مہارت پیدا کرتا ہے، اُس کا بچہ فضائل و محاسن اخلاق کا ذکر اُس کی زبان سے سنتا ہے اور اُس کے اعمال کو

دیکھتا ہے۔ باپ مرجاتا ہے۔ اور وہ اُس کے نقش قدم پر چلتا ہے۔ لیکن کچھ کمی رہ جاتی ہے۔ دو پشت اسی طرح گذر جاتی ہے۔ اور شرف خاندانی قائم رہتا ہے۔ تیسری پشت شروع ہوتی ہے۔ اور یہ سلسلہ خاندان صرف آبا، و اجداد کی سنی سنائی باتوں پر عمل کرتا ہے۔ اس لیئے دُھندلی سی جھلک خاندانی شرف کی باقی رہ جاتی ہے۔ پھر چوتھی پشت شروع ہوتی ہے اور یہ نسل آبا، و اجداد کے مناقب و فضائل کو موروثی سمجھ لیتی ہے اور ہاتھ پاؤں توڑ کے بیٹھ جاتی ہے۔ پھر شرف خاندانی بھی رخصت ہو جاتا ہے۔ اور اس چوتھی پشت پر فضل و کمال کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ اگرچہ بہت سے خاندانوں کا شرف چار پشتوں سے زیادہ مدت تک باقی رہتا ہے۔ اور بہت سے خاندان اس سے پہلے ہی اپنی عظمت اور بزرگی کھو بیٹھتے ہیں۔ لیکن غور و فکر و تجربہ سے پتہ چلتا ہے کہ شرف خاندانی کی متوسط عمر یہی ہے،

اخلاق پر جماعت کا اثر

دنیا میں ہمیشہ سے دو طرح کے آدمی ہوتے چلے آرہے ہیں۔ ایک وہ جو فطرۃً ثبات، استقلال، اور ضبطِ نفس

کے بہت بڑے حصہ دار ہوتے ہیں۔ جو خود داری اور نفس کشی کی بڑی سی بڑی آزمائشوں میں پورے اُترتے ہیں۔ جن کا خمیر ایثار، دیانت داری، جراءت اور ہمت سے ہوتا ہے جو حق و صداقت کے مقابلہ میں جان تک کی پروا نہیں کرتے۔ دوسرے وہ جو ہر شئے میں سہولت ڈھونڈھتے ہیں جو لطفِ صحبت کو حاصل عمر سمجھتے ہیں، جو نفس کُشی، ایثار، اور جان بازی کے ناقابل ہوتے ہیں اور جو خود اعتمادی، ہمت، بات کی پختگی، معاشرت کی سادگی، عدم تصنع، استقلال اور استقامت سے عاری ہوتے ہیں۔ ان میں سے ہر فریق اپنی ہم مذاق جماعت کی معیت پسند کرتا ہے جس سے اُس کے اخلاق کی تمام شاخوں میں اُسی قسم کے برگ و بار لگتے ہیں۔ جس کی طرف اُس کا طبعی رجحان ہوتا ہے۔ اور اگر اُس کے خلاف اتفاق پڑا۔ اور ہم آہنگ جماعت کی معیت میسر نہ ہوئی۔ تو اس صورت میں یا تو جماعت کے اخلاق کا اُس پر بھی اثر پڑے گا۔ اور وہ بھی اُسی کے رنگ

میں رنگ جائے گا، یا اُس کی زندگی کشمکس میں گذرے گی
فرض کرو ایک شخص قدرت سے ایثار و خود فراموشی کا
مادّہ اپنے ساتھ لے کر آئے۔ اور ایسی جماعت میں نشوونما
پائے۔ جس میں ایثار ہی کو مدار اخلاق تسلیم کیا جاتا ہو
تو نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ گردوپیش کے تائیدی اثرات سے متاثر
ہوکر اپنے اوصاف حسنہ کو اُن کے منتہائے کمال تک
پہنچا سکے گا۔ اور اگر اُس کی پرورش ایسی جماعت میں
ہو۔ جس کا خمیر خود غرضی سے ہے۔ تو لازمی طور پر اُسکے
گردوپیش کے حالات اُس کی طبیعت کے موافق نہ آئینگے
جس کا نتیجہ یہی نہیں ہوگا کہ اُسے اپنے اوصاف حسنہ کی
ترقی دینے کا پورا موقع نہیں ملے گا۔ بلکہ اُس کی ساری
زندگی تلخ گذرے گی، یا جماعت کے افعال بد دیکھتے دیکھتے
اس کی بھی جھجک جاتی رہے گی۔ اور وہ بھی اپنی جماعت
کا ہم خیال ہوجائے گا، دیکھو انسان سے ابتداءً جب کوئی
بُرا فعل صادر ہوجاتا ہے۔ تو خواہ اُس فعل کا محرک کیسا ہی

قوی سے قوی جذبہ کیوں نہ ہو۔ اُس کا ضمیر آغاز فعل سے اتمام فعل تک برابر بلکہ کبھی مدتوں ملامت کرتا رہتا ہے۔ اور خار انفعال ہمیشہ کھٹکتا رہتا ہے۔ لیکن ایک کہنہ مشق جعلساز کا ضمیر کمزور ہو جاتا ہے۔ اس لیے اُس کے نزدیک ارتکاب معاصی ایک کھیل رہجاتا ہے،

نیکی اور بدی

قانون فطرت پر ثابت قدم رہنے کا نام نیکی اور اُس کی مخالفت کا نام بدی ہے، بدی انسان کے سامنے نہایت آراستہ، پیراستہ صورت میں جھوٹی ترغیبات کا ذخیرہ لیے ہوئے ظاہر ہوتی ہے لیکن نیکی نہایت سادہ صورت میں نمودار ہوتی ہے کیونکہ وہ انسان کا فطری حُسن ہے اور فطرت کا ہر جمال سادہ ہوتا ہے، نیکی کا تعلق جس طرح افعال سے ہے۔ اُسی طرح اُس کا تعلق خیالات سے بھی ہے، اس لیے چاہیئے کہ ہم اپنے کو بُرے افعال ہی سے نہیں بلکہ بُرے خیالات سے بھی باز رکھیں۔ نیکی کے ساتھ زندگی بسر کرنے کی مسرّت کا گواہ انسان کا وہی نیک دل ہے جو اُس کے پہلو میں ہے۔ اُس کا دل نیکی کی شعاعوں سے ہمیشہ روشن رہتا ہے۔ لیکن بدکار اگرچہ بدکاریوں کے ثمرات سے

متمتع ہونا چاہتا ہے اور ہوتا بھی ہے۔ مگر دل اُس کا سیاہ ہو جاتا ہے اور جس قدر اُس کی بدکاری بڑھتی جاتی ہے اُس کے دل کی تیرگی اور سیاہی بھی بڑھتی جاتی ہے۔ یہاں تک کہ رفتہ رفتہ وہ مسخ شدہ جانور بن کر رہ جاتا ہے بدی کا نتیجہ کتنا ہی مسرت انگیز ہو مگر وہ محدود ہے۔ چوری سے دولت کثیرہ ہاتھ آسکتی ہے۔ مگر اُس کو گن سکتے ہیں۔ لیکن تجارت سے جو فوائد حاصل ہوتے ہیں۔ اُس کی کوئی خاص حد نہیں۔ ایک معمولی دوکان دار اپنی زندگی خوش گذرانی کے ساتھ بسر کر دیتا ہے۔ اور اُس کو کچھ معلوم نہیں ہوتا کہ کیا آیا اور کیا گیا۔ مگر چور روپیہ کو گن کر رکھ دیتا ہے اور پھر بھی چند دنوں میں تمام دولت ختم ہو جاتی ہے۔ اور دل کا دُکھ، ضمیر کی بے امنی، حکومت کا خوف، خدائے برتر کی ناخوشی اس کے علاوہ دنیا میں کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جو کہتے ہیں اگر خداوند تعالیٰ نیکی کو پسند کرتا ہے تو نیک کیوں مبتلائے رنج و آلام ہوتے ہیں اور بد کیوں عیش میں

بڑے دولتمندی کی نعمت سے فائدے اُٹھا رہے ہیں۔ مگر اُن کو جاننا چاہیئے کہ خدائے برتر اپنے بندوں کے ساتھ ویسا ہی کرتا ہے۔ جیسا شفیق باپ اپنی عزیز اولاد کے ساتھ جو اولاد عزیز ہوتی ہے، اُسی کی زیادہ نگرانی بھی کی جاتی ہے، مہربان اُستاد اپنے ہونہار شاگرد ہی سے زیادہ محنت لیتا اور اُسی سے زیادہ مشق کراتا ہے۔ اِسی طرح نیکوں کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا بھی برتاؤ ہے، مفلسی اور اسی طرح دیگر مصائب و آلام سے یہ نہ سمجھنا چاہیئے۔ کہ وہ (خدا) ہم سے ناراض ہے۔ بلکہ یہ سمجھنا چاہیئے کہ یہ بھی اُس کی محبت ہے جس طرح بعض بیماریوں میں نشتر دینے کی ضرورت پڑتی ہے۔ بعض میں کسی عضو کے جلانے، بعض میں فاقہ کرانے، بعض میں خراب ہڈیوں کے نکالنے، بعض میں کسی عضو کے قطع کرنے کی۔ اور پھر اُس کے بعد صحت حاصل ہوتی ہے جو بہت بڑی مسرت ہے۔ اسی طرح یہاں کے مصائب و آلام حقیقی مسرت کے اسباب ہیں

عَسٰىٓ اَنْ تَكْرَهُوْا شَيْئًا وَّ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَ عَسٰىٓ اَنْ تُحِبُّوْا شَيْئًا وَّ هُوَ شَرٌّ لَّكُمْ[1]

یاد رکھو کہ وہ خدائے برتر جو عظمت و جلال کے تمام صفات سے کامل طور پر متصف ہے۔ بس اس کا پاک تصور ہمارے کل مصائب و آلام کا حقیقی علاج ہے۔ اُس رحیم و کریم خدا کی صفت یہ ہے کہ اُسے خبر دیجائے۔ یا نہ دیجائے، اُس کے آگے اپنا افسانۂ غم لیجائیں یا نہ لے جائیں، اُس کے سامنے اپنے زخموں کی پٹی کھولیں یا نہ کھولیں۔ اُسکی آنکھیں ہر حال میں سب کچھ دیکھ رہی ہیں اور اُس کے کان مرض و صحت، رنج و راحت، امن و مصیبت ہر حالت کی صدائیں سُن رہے ہیں۔ قدرت الٰہی کی نیرنگیوں نے اکثر ایسے کرشمے دکھائے ہیں کہ مصائب و آلام جب انتہا کو پہنچ گئے تو راحت و آرام کے سامان غیب سے پیدا ہو گئے ہیں۔ کامیابی اور ناکامی

---

[1] بہت سی ایسی چیزیں ہیں جن کو تم ناپسند کرتے ہو۔ حالانکہ وہ تمھارے لیے بہتر ہیں اور بہت سی ایسی چیزیں ہیں جن کو تم پسند کرتے ہو۔ حالانکہ اُس کا انجام تمھارے لیے بہتر نہیں

فیروزمندی اور نامرادی سے انسان کو چارہ نہیں۔لیکن اُسے کبھی یہ نہ سمجھنا چاہیئے کہ خدا کے خزانۂ رحمت میں اب اُسکے لیے کچھ نہیں۔جس دن اُس کے کاشانۂ دل سے امید کا جنازہ اُٹھے گا۔اُسی دن سے اُس کی کامیابیوں کا سدِّباب بھی ہوجائے گا، انسان کو یہ ہمیشہ یاد رکھنا چاہیئے کہ مایوسی کے اسباب ہی میں امید کا پیغام ہوتا ہے۔باغ میں کون سا ہرا درخت ہے۔جس نے خزاں کے جھونکے کے بعد نسیم بہار کی لذتیں نہ لوٹی ہوں۔

اخلاق ذمیمہ

جس طرح تلوار کی تعریف قبضہ یا نیام کے خوبصورت ہونے سے نہیں کی جا سکتی بلکہ دھار کی تیزی اور لوہے کے عمدہ ہونے سے۔ اسی طرح انسان کی خوبی اس میں نہیں ہے۔ کہ اُس کے پاس جائداد اور بہت سا روپیہ ہے۔ یا وہ بیش قیمت لباس پہنتا ہے۔ بلکہ اس میں ہے کہ اُس کے اخلاق اچھے ہیں۔ اس لیے اخلاق حمیدہ کو اپنے اوپر لازم قرار دینا ہر انسان کا فرض ہے۔ چونکہ انسان کی جانچ اُس کے ظاہری لباس سے نہیں ہو سکتی اس لیے اُس کی دولت، اُسکے لباس اور عہدہ کو علٰحدہ کر کے دیکھنا چاہیئے کہ اُس کے دل کی حالت کیسی ہے۔ حدیث شریف میں ہے۔ اَلَا اِنَّ فِی الْجَسَدِ مضغۃ اذا صلحت صلح الجسد کلہ واذا فسدت فسد الجسد کلہ الا وھی القلب جب دل ہی خراب ہے

تو اور غضو بھی خراب ہوں گے، اگر دل میں راستی، بے لوثی اور بے ریائی کی تھوڑی سی بھی چمک باقی ہے۔ تو ہم کو راہ راست پر لانے کے لیے وہی کافی ہے۔ کسی نے رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ دین کیا ہے؟ جواب ملا خوش خلقی۔ اُس نے تین مرتبہ اس سوال کا اعادہ کیا۔ لیکن ہر مرتبہ یہی جواب ارشاد ہوا۔ اسی طرح آپ سے ایک مرتبہ یہ سوال کیا گیا کہ نحوست کیا ہے۔ آپ نے فرمایا کج خلقی۔

اگر ہم اخلاق ذمیمہ کی تمام جزئیات کی فہرست مرتب کریں اور پھر اُن کو تفصیلاً بیان کریں تو یہ مختصر رسالہ اس کے لیے کافی نہ ہوگا۔ اس لیئے ذیل میں مختصراً معدودہ چند ذمائم کو درج کرتے ہیں:-

دروغگوئی۔ یہ خصلت دونوں جہان کی نعمتوں سے محروم رکھتی ہے۔ دروغگو کو کوئی عزت کی نگاہ سے نہیں دیکھتا اُس کی بات پر کوئی اعتماد نہیں کرتا، اور سب سے بڑھ کر یہ

خرابی ہوتی ہے کہ اُس کی سچی بات بھی قابل اعتبار نہیں ہوتی۔

خصومت یعنی لڑنا جھگڑنا۔ یہ وہ بُری خصلت ہے جس سے باہمی اُلفت و محبت جاتی رہتی اور دشمنی و جدائی پیدا ہو جاتی ہے۔ اور جب اس کا دائرہ وسیع ہو جاتا ہے تو نظام عالم میں فتور واقع ہو جاتا ہے۔ کیونکہ انسان فطرۃً اتحاد و اتفاق کا طالب ہے۔ اسی سبب سے پہلے چھوٹے چھوٹے خاندان قائم ہوئے۔ پھر خاندان نے ترقی کر کے قبائل کی صورت اختیار کر لی۔ رفتہ رفتہ مستقل جماعتیں پیدا ہو گئیں۔ جماعتوں کی وسعت نے قومیت کا نظام قائم کر دیا۔ اور خصومت سے یہ نظام درہم برہم ہو جاتا ہے۔ جب تم کسی کو جھگڑالو اور خودرائے دیکھو تو جان لو کہ خسارہ و نقصان اس پر ختم ہے۔ یہ ضرور ہے کہ زندگی میں بعض ایسی صورتیں پیش آجاتی ہیں کہ جنگ و جدال سے چھٹکارا نہیں ہوتا لیکن حقیقت یہ ہے کہ ایسے وقتوں میں بھی عدل و انصاف پر قائم رہنا انسانیت کا اقتضا رہی۔ دوستونکے

ساتھ جنگل کے درندے بھی انصاف کرتے ہیں لیکن دشمنوں کے ساتھ صرف انسانیت ہی عدل کرتی ہے۔ اگر ہمارا انصاف صرف اپنے دوستوں ہی کے لیے مخصوص ہے تو ہم اُس کُتّے سے کچھ بھی افضل نہیں۔ جو روٹی کا ٹکڑا پھینکنے والے انسان کے قدموں پر لوٹتا ہے۔ مگر بلی پر ہمیشہ حملہ کرتا ہے۔

غیبت۔ یعنی پیٹھ پیچھے کسی کی بُرائی بیان کرنا۔ یہ خصلت بد تمام انسانی فضائل کو کھو دیتی ہے اور حق تو یہ ہے کہ جس کا سب سے پہلے محاسبہ کرنا چاہیئے جس کے افعال کی سب سے پہلے تنقید کرنا چاہیئے۔ جس کے معائب کی سب سے پہلے مذمت کرنا چاہیئے۔ وہ اپنی ہی ہستی ہے۔ جب تم دوسرے کے عیوب بیان کرو۔ تو اپنے عیوب پر بھی نظر ڈال لو اپنے دل کے آئینہ میں بھی دیکھ لو۔ کہ تمھارے چہرۂ اخلاق کے اصلی خط و خال کیا ہیں۔ کہیں تمھاری صورت تو ویسی نظر نہیں آتی، کہیں تمھارے خرمن دل میں تو وہ جنس موجود نہیں ہے،

تکبر و غرور۔ یہ وہ مذموم خصلت ہے کہ ہر شخص کے نفرت کا

سبب ہوتی ہے کوئی شخص متکبر سے میل جول کا خواہاں نہیں
ہوتا، ہر شخص اُس سے کنارہ اختیار کرتا ہے۔

محسن کشی۔ یعنی کسی محسن یا دوست کو نقصان پہنچانے کا قصد کرنا یا نقصان پہنچانا، محسن کُش کو اگر محسن کے احسان اور دوست کی دوستی کی قدر معلوم ہوتی تو کبھی اُس سے یہ شرمناک جرم سرزد نہ ہوتا۔ یقین جانو تمام خوشیوں سے زیادہ یقینی اور پُراطمینان ایسے دوست کی دوستی کی خوشی ہے۔ جو محبت میں سچا اور پکا ہو۔ اسی طرح محسن کا وہ مرتبہ ہے کہ ممکن ہے کہ زمانہ تمام چیزوں کو فراموش کرا دے لیکن محسن کشی کے جرم کو کبھی فراموش نہیں کرا سکتا۔ نسلیں بدل جاتی ہیں۔ لیکن اُس کا افسانہ باقی رہتا ہے۔

حسد اس سے تمام خوبیاں اور نیکیاں ضایع اور برباد ہو جاتی ہیں۔ جس طرح لکڑی کو آگ جلا دیتی ہے۔ اسی طرح حاسد اپنے ہی ہاتھوں ہمیشہ تکلیف میں رہتا ہے۔ حاسد حرص کی زیادتی کے باعث اس امر کا خواہاں ہوتا ہے کہ دنیا بھر کے فوائد اُسی کو

حاصل ہوں اور دوسرے اُن سے محروم رہیں۔ چونکہ ایسا ہونا محال ہے۔ لہذا حاسد کو بجز رنج و غم کے اور کچھ فائدہ نہیں مِلتا غبطہ و حسد میں یہ فرق ہے کہ صاحب غبطہ زوال نعمت نہیں چاہتا۔ بلکہ اُس کی خواہش ہوتی ہے کہ اس کو بھی وہ نعمت حاصل ہو۔ اور حاسد محسود سے زوال نعمت چاہتا ہے خواہ اسکو وہ نعمت حاصل ہو یا نہ ہو۔

غیر مستقل مزاجی ۔ طبیعت میں استقلال کا نہ ہونا۔ بہت بڑی مصیبت ہے، تلون انسان کو کبھی چین سے نہیں رہنے دیتا۔ اُس کے تمام کام ناتمام اور ادھورے رہتے ہیں۔ کسی کام میں کامیابی کی پہلی شرط استقلال ہے جسکے مزاج میں استقلال ہوتا ہے۔ اُس کے تمام حرکات و سکنات میں ترتیب و اعتدال پایا جاتا ہے۔ وہ اپنی زندگی کے انقلابات کو عقل کی ماتحتی میں کرلیتا ہے جس سے وہ ہر ایک کی تعریف و تحسین کا مستحق ہو جاتا ہے۔ صحیح و مستقل رائے کے بغیر کل راحت و آرام بے سود ہیں۔ انسان مصیبت کے زمانہ میں

بھی ثابت قدمی اور استقلال سے اپنی حالت درست کرلیتا ہے۔

نفسانی خواہشات میں انہماک یہ کیسی شرم کی بات ہے کہ انسان بھی اپنی مسرت کا دارومدار اُنھیں خواہشات نفسانی کو قرار دے۔ جن میں چوپائے انسانوں سے کہیں بڑھے ہوئے ہیں۔ انسان کی کامیابی کا راز اسی میں ہے کہ وہ خواہشات نفسانی کو قابو میں رکھے،

تعصب انسان کو اندھا اور بہرا بنادیتا ہے صداقت کی روشنی نظر آتی ہے لیکن وہ نہیں دیکھتا، حق کی آوازیں بلند ہوتی ہیں مگر وہ نہیں سُنتا۔ کیونکہ تعصب نہیں چاہتا کہ انسان غیر کی صداقت کا اعتراف کرے،

حرص وطمع انسان کی سب سے بڑی آزمائش چاندی اور سونے کی چمک دمک میں ہے۔ اگر وہ اس منزل پر خطر سے گذر گیا۔ تو اُس کی ہمت بے پروا اور اُس کا عزم ہمیشہ کیلیے بیخوف ہے۔ حرص انسان کی وہ خوئے بد ہے، جو بڑی بڑی مقدس

صورتوں کو خونخوار عفریت بنا دیتی ہے، طمع زر میں انسان خدا کے حکم کو ٹھکرا دیتا ہے اور ایک فانی شے کے لیے باقی ولا زوال دولت کو ہمیشہ کے لیے کھو دیتا ہے۔ رشوت ستانی۔ ڈاکہ۔ چوری دوسرے کے مال کو غصب کر لینا اسی کے نتائج ہیں۔

چغلی - یہ ایک آفت اور سخت مصیبت ہے۔ اس کا مرتکب درجۂ انسانیت سے گر کر قعر حیوانیت میں پہنچ جاتا ہے۔ یہ یقین جانو کہ جو شخص کسی کی تم سے چغلی کھائے گا وہ تمھاری چغلی بھی دوسروں سے ضرور کھائے گا۔

افتراء - افترا کرنے والوں کا زیادہ تر مقصد دوسروں کی عزت اور ناموری پر حملہ کرنا ہوتا ہے۔ وہ افتراء پردازی میں اپنی عزت سمجھتے ہیں۔ اور اُسی طرح بیہودہ شور مچاتے ہیں۔ جیسے کہ بازاری کتے راستہ چلنے والے بے قصور مسافروں پر۔ انجام کار مفتری کو سوا ذلت اور رسوائی کے کوئی دوسری چیز نصیب نہیں ہوتی۔

اخلاق ذمیمہ کے معلوم ہونے کے بعد اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اخلاق کی تہذیب اور آراستگی کا کامیاب ترین ذریعہ کیا ہے، قدرت نے انسان میں مختلف قویٰ ودیعت کرئے ہیں، جن کی نشو ونما کے لیئے غذا اور ورزش کی ضرورت ہے۔ مگر جس طرح کہ قویٰ کے جوہر مختلف ہیں اسطرح ان کی غذا اور ورزش بھی مختلف ہے اخلاقی قویٰ کی غذا افکار عالیہ، اور اُن کی ورزش زمانہ کی کشمکش ہے لیکن ہر شخص کے لیے ایک ہی نوعیت کے افکار عالیہ اور ایک ہی نوعیت کی کشمکش زمانہ مفید نہیں ہے اس لیے تہذیب اخلاق کے شائقین کے لیے امور مفصلۂ ذیل نہایت ضروری ہیں،

(۱)، اخلاقی غذا کے لیے ایسے افکار کا انتخاب جو طبیعت کے مناسب ہوں،

(۲)، اخلاقی قویٰ کا صحیح اندازہ تا کہ جو حصہ کمزور ہو اُس کو خاص طور پر قوی کیا جائے۔

(۳) روزانہ زندگی میں اصول اخلاق کا نفاذ
(۴) نتائج اخلاق کو بغور مطالعہ کرنا۔
(۵) زندگی کی اُن کشمکشوں سے اجتناب جو اخلاقی حیثیت سے ضرر رساں ہوں،

اخلاقی نصائح

(۱) فضائل اخلاق کے لقب کی مستحق وہ نیکیاں ہیں جو بلا خیال نام و نمود کے انجام دی جاتی ہیں۔ جو شخص اپنی نیکیوں کا اعلان کرتا ہے وہ نیک کردار نہیں بلکہ جویائے شہرت ہے۔

(۲) کسی چیز کی بابت تم یہ نہ کہو کہ وہ ضائع یا فنا ہو گئی بلکہ یہ کہو کہ تم نے اُسے واپس کر دی۔ تمھارے کسی عزیز کا اگر انتقال ہو گیا تو تم نے اُس کی جان اسی کو واپس کر دی جس نے دی تھی۔ زمین اگر تمھارے قبضہ سے نکل گئی تو وہ بھی تم نے واپس ہی کر دی۔ تمھیں اس سے کیا بحث کہ دینے والا اپنے عطایا کو کس کے ذریعہ سے واپس لیتا ہے۔

(۳) خدا کے جو محبوب و منظورِ نظر بندے ہوتے ہیں اُنکی وہ آزمائش بھی کرتا ہے،

(۴) سعی اور کوشش پر اسی قدر اعتماد کرو کہ میرے ذمہ جو فرض تھا میں نے اُسے ادا کردیا۔ اور فیضان نتیجہ کا انتظار خدا کی طرف سے کرو۔

(۵) اللہ تعالیٰ کا علم تمام کائنات کو محیط ہے۔ اور جو نہ صرف ہمارے اعمال سے بلکہ ہمارے اندرونی جذبات وتصورات تک سے باخبر ہے۔ جب تم کمرہ بند کرکے اُس کی تاریکی میں تنہا ہوتے ہو تو یہ نہ سمجھو کہ تم تنہا ہو بلکہ تمھارا خدا تمھارے ساتھ ہے،

(۶) خدا کی فیاضیوں اور نعمتوں کا ہمیشہ شکر ادا کرتے رہو،

(۷)، تم نیک کاموں کو انتہائی خلوص و ذوق سے انجام دو۔ جس میں نہ خوف کی آمیزش ہو اور نہ صلہ و تحسین کی طمع۔ پھر اگر اس کا بدلہ تمھیں برائیوں سے ملے۔ تو تمھاری جبین استقلال پر شکن تک نہ آئے،

(۸) تم صرف معصیت سے نہیں۔ بلکہ خیال معصیت سے

بھی باز رہو۔ صرف بُرے اعمال سے نہیں۔ بلکہ بُرے خیالات سے بھی بچتے رہو۔ اور اس کا یقین رکھو کہ اجتناب معاصی کا محرک خوفِ تعزیر نہیں بلکہ نیکی کی ذاتی و اصلی خوبی ہے۔

(۹) انسان کا مقصودِ آفرینش یہ ہے کہ اپنے ابنائے جنس کے ساتھ ہمدردی اور اُن کی اصلاح کرتا رہے،

(۱۰) جو لوگ کسی باطل مذہب یا باطل رائے کے پیرو ہیں اُنھیں قابلِ رحم خیال کرو۔ کیونکہ وہ عقلی بیماریوں میں مبتلا ہیں۔ اُن کو لطف اور نرمی سے سمجھاؤ۔ نصیحت کا یہی طریقہ محمود ہے۔ طبیب کا کسی مریض کی حالت پر اظہارِ غضب خود طبیب کے لیے شرم کی بات ہے،

(۱۱) محسن کا احسان کبھی فراموش نہ کرو،

(۱۲) تم کو جب خداوند تعالیٰ کوئی بزرگ مرتبہ عطا کرے۔ تو اُس کے شکریہ میں اپنے ماتحتوں سے عفو اور درگذر کو ہمیشہ پیشِ نظر رکھو،

(۱۳) جب تم کسی پریشانی میں مبتلا ہو یا کسی جذبہ کی حدت تمھیں ستائے تو تم اپنی آنکھوں کے سامنے موجودہ یا گذشتہ اکابر کی نظیر رکھ لو۔ اور اپنے نفس سے یہ سوال کرو کہ اگر وہ لوگ اس موقع پر ہوتے تو کیا کرتے۔ اس سے اکثر تمھارے قدم لغزش سے محفوظ رہیں گے،

(۱۴) مصیبت کے وقت استقلال کا نہ ہونا اور بھی مصیبت ہے۔

(۱۵) خراب مقامات اور بدچلن لوگوں سے احتراز لازم ہے،

(۱۶) جس طرح تھکا ہوا آدمی اُس غفلت کی تمنا کرتا ہے جو نیند سے ہم آغوش ہونے کے بعد حاصل ہوتی ہے، اسی طرح انسان کو چاہیے کہ اُس حالت مطمئنہ کو مطمح نظر قرار دے جو اس خاکدان کی قید سے آزاد ہونے کے بعد ہی میسر ہو سکتی ہے،

(۱۷) موت سے ڈرنا حماقت ہے۔ کیونکہ دنیا میں کوئی ہمیشہ رہنے کے لیے نہیں آیا۔ اور موت کبھی اپنے وقت سے پیشتر نہیں آتی،

(۱۸) جو دل زخمی ہو رہے ہیں اُن کے لیے مرہم بن جاؤ
کہ زخم رسیدوں کو اسی کی ضرورت ہے،

(۱۹) انسان کو چاہیئے کہ ہر شب سونے سے پہلے
اپنے تمام دن کے افعال پر نظر ثانی کرے کہ آج ہم سے کیا
کیا برائیاں سرزد ہوئیں، کس بُرے خیال کو ہم روک سکے
کوئی نیک کام بھی ہم سے آج کے دن ہوا یا نہیں۔ اگر
اس طرح وہ اپنے نفس سے ہر روز محاسبہ کرتا رہے تو ایسا سمجھیں
ذرا بھی شبہ نہیں کہ کچھ نہ کچھ برائیاں اُس سے ہر روز
کم ہوتی جائیں گی،

تدبیر منزل

حکمت عملی کی اُس شاخ کو کہتے ہیں جس میں ایک گھر کے رہنے والوں کے اعمال وافعال سے اس لیے بحث کی جاتی ہے کہ وہ محبت، اُلفت، یکجہتی اور ملنساری سے کے ساتھ زندگی بسر کر سکیں؛

اصُولاً کوئی عمل ایسا نہیں جو ایک گھر کے لیے ممدوح ہوا ور دوسرے کے لیے مذموم تاہم مختلف اعمال کو جس خاص ترتیب و توازن کے ساتھ امراء ور ؤسار کے گھروں میں پایا جانا چاہیئے، اگر وہ اسی طرح غربار کے گھروں میں بھی پائے جائیں۔ تو ایک بہت ہی عجیب اور بے جوڑ بات ہوگی۔ لیکن ایک امر قدر مشترک کے طور پر ایسا بھی پایا جاتا ہے جس کا وجود ہر گھر کے لیئے اسی طرح ضروری ہے جس طرح جسم کے لیے روح۔ اُس کے حصول کے ذریعے خواہ

مختلف ہوں۔ مگر اس سے اُس کے عموم پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ وہ "قدر مشترک" حسن معاشرت ہے، ہم اُسی کو مختصراً بیان کرتے ہیں، چونکہ فرائض خانہ داری کا انجام پانا بغیر کسی حکمران کے ناممکن ہے، اس لیے ہر گھر کے لیے ایک افسر کا ہونا ضروری ہے، افسر خانہ بمنزلہ ایک طبیب کے ہے، جس طرح طبیب بدن انسانی کے جملہ اعضاء رئیسہ وغیر رئیسہ اور اُن کی حالت صحت و مرض کو خوب جانتا اور پہچانتا ہے، اور اُن کی صحت قائم رکھنے میں ہر طرح سے کوشاں رہتا ہے، اسی طرح افسر خانہ کے لیے جملہ اعضاء منزل سے باخبر رہنا، اور اُن کو ایک معتدل حالت پر قائم رکھنا، ازبس ضروری ہے شوہر[1]، بیوی[2]، اولاد[3]، خادم[4] اعضاء منزل شمار کیے جاتے ہیں، شوہر کی افسرانہ حکومت گھر کے تمام معاملات میں نافذ ہوتی ہے،

بیوی درحقیقت شوہر کی رفیق اور شریک زندگی ہے محبت و دلسوزی، خلوص اور ہمدردی اُس کا خاصّہ فطری ہے

وہ جہاں شوہر کی خوشدلی کو بڑھاتی ہے وہاں رنج و غم کو بھی بانٹ لیتی ہے۔ صحت میں وہ رفیق زندگی، علالت میں خوش سلیقہ، خدمت گذار، اور رنج و غم میں برابر کی حصہ دار ہے۔ عورت خواہ کتنی ہی حسین ہو، لیکن اگر شوہر اُس کی خوش ادائی کو آنکھ اُٹھا کر نہ دیکھے، تو اُس کے دل کی حالت نہ پوچھو۔ کسی کی نظر بدلی اور یہاں صورت بگڑی، دل کی بیقراری آنسو بن کر آنکھوں سے ٹپک پڑی،

شائستہ اور خوش سلیقہ عورت بہترین عطیہ فطرت ہے۔ وہ اپنی سلیقہ شعاری سے ایک جھونپڑے کو شیش محل بنا سکتی ہے، لیکن ضرورت ہے کہ شریفانہ دل رکھنے کے ساتھ وہ شوہر کی رفیق زندگی ہونے کی صلاحیت رکھتی ہو، اُس کی ہمدرد و غمگسار ہو، شوہر کا آرام و آسایش اُس کی زندگی کا بہت بڑا نصب العین ہو، انتظام خانہ داری اور بچوں کی پرورش و پرداخت اُس کا شیوہ ہو، خانگی مصارف میں کفایت مدنظر رکھنا اُس کا طرز عمل ہو، اسباب خانہ داری کو

سلیقہ سے رکھنا اُس کی عادت ہو، چونکہ مرد کی سرشت
میں اپنے پیروں آپ کھڑا ہونا ہے۔ اور عورت کی سرشت
میں دوسروں کا سہارا ڈھونڈھنا ہے، اس لیے جہاں
وہ چاہتی ہے کہ شوہر پر نثار و فدا ہو جائے وہاں یہ بھی
چاہتی ہے کہ وہ بھی اُس کی محبت کا دم بھرتا رہے شوہر
کی طرف سے جہاں اس برتاؤ میں کمی ہوئی حیات منزلی
میں امن و سکون کی جگہ ایک سخت تلاطم برپا ہو جاتا ہے
نظم خانگی میں خلل واقع ہو جاتا ہے، کبھی گھر کی تباہی کا
ایک اور بہت بڑا سبب یہ بھی ہوتا ہے کہ ایک مرد کے
پاس کئی بیویاں ہوں اور وہ ایک کو تو راحت و آرام دیتا ہے،
اور دوسری پر ظلم و ستم ڈھاتا ہے، ایسی حالت میں رشک
و رقابت، جھگڑے اور فساد کی آگ ہر وقت گھر میں مشتعل
رہتی ہے۔ جس سے تمام اعضاء منزلی کی زندگی بے لطف
ہو جاتی ہے،

طبقہ نسواں میں بیشتر عورتوں کا وجود اخلاقی

نقطۂ نظر سے سب سے زیادہ مذموم، بلکہ ہر حیثیات سے نہایت خطرناک ہے، یہ وہ بدنصیب عورتیں ہیں جو اپنے پیشہ کے سبب سے فحش کے مرادف ہیں، یہ وہ ناپاک عورتیں ہیں جو الفت و محبت کے پاک اور لطیف جذبات کو جلب منفعت کا آلہ بناتی ہیں، یہ وہ عورتیں ہیں جو اپنی ذات کو تمامتر دوسروں کی شہوت رانی کے لیے وقف رکھتی ہیں، یہ وہ عورتیں ہیں جن کی زندگی ذلت و امراض خبیثہ سے لبریز ہوتی ہے، یہ وہ عورتیں ہیں جن کا وجود ہر زمانہ میں جبین انسانیت پر ایک بدنما داغ رہا ہے، اگر ہمارے زندگی کے چمنستان میں یہ خس و خاشاک نہ ہوتے تو ہمارے آزاد نوجوان مردوں کے اخلاق پر اس قدر خراب اثر نہ پڑتا اور اُن کی پاکدامن بیویاں اپنی زندگی کے خوشگوار لمحات تلخ کامی کے ساتھ نہ گذارتیں،

ازدواجی خلوص و محبت کے بعد حیات منزلی کے پُرمسرت ہونے کا راز اولاد کی حُسن تربیت و تعلیم میں ہے،

بلکہ عامۂ ناس کی بہبودی کا راز بھی اسی میں ہے، اسلیے
والدین کے فرائض اولاد کی تربیت و تعلیم کی نسبت بہت
زیادہ غور و فکر کے محتاج ہیں۔ باپ کبھی غلط اصولوں پر
عمل کر کے لڑکوں کو اپنے سے بیگانہ بنا لیتا ہے، اپنے
سخت برتاؤ سے اُن کو سرکشی پر آمادہ کر دیتا ہے جس سے
اکثر وہ تباہ و برباد کُن اخلاق کی طرف مائل اور صرف اپنے
خاندان کے لیے نہیں بلکہ تمام قوم کے لیے باعث ننگ
ہو جاتے ہیں۔ اس کے علاوہ والدین کی ناواقفیت اور
سوء تدبیر سے ہزارہا بچے موت کے شکار ہو جاتے ہیں
اور لاکھوں ضعیف و نحیف ہو کر رہ جاتے ہیں۔ اس لیے
والدین کو چاہیے کہ بچہ کی پیدائش کے دن سے اُن اسباب
کا بہت زیادہ خیال رکھیں جو اُن کو تندرست اور نیک
چلن بنانے میں ممد و معاون ثابت ہوں، اُن کا بہترین نام
تجویز کریں اور ہر وہ چیز جو اُن کی صحت کے لیے معین ہو
اُس کو عمل میں لائیں، صحبت بد سے اُن کو بچائیں، عقل و تمیز

اور دینداری کی طرف رغبت دلائیں، اگر بچہ کوئی اچھا
کام کرے، تو اس پر تحسین اور آفرین کر کے اس کی حوصلہ افزائی
کریں، اور اگر برا کام کرے تو نرمی کے ساتھ سمجھا کر اسکے
برے نتیجے سے آگاہ کریں محنت اور جفا کشی کا اس کو
عادی بنائیں۔ ایسی سزا نہ دیں جس سے وہ بے حیا
ہو جائے۔ جھوٹ بولنے، چوری کرنے چغلی کھانے حسد کرنے
سے ابتداء ہی میں روک دیں۔ غرض ہر قسم کی بداخلاقیوں سے
بچائے رکھیں۔ اولاد پر ماں کے اخلاق و عادات کا بہت
زیادہ اثر پڑتا ہے۔ گھر کے اندر جب اخلاق و آداب
شریفانہ ہوتے ہیں تو بچوں کی اخلاقی تربیت میں بہت زیادہ
سہولت ہوتی ہے بچہ جس وقت پیدا ہوتا ہے اسوقت وہ
ایک لوح سادہ ہوتا ہے۔ وہ ہر قسم کے نقش قبول کرنے کے
لئے تیار ہوتا ہے، لیکن جب ایک نقش کھنچ جاتا ہے تو اسکا
مٹنا اکثر دشوار اور کبھی ناممکن ہو جاتا ہے، اس لیے جو لوگ
چاہتے ہیں کہ ان کی اولاد کی اخلاقی حالت عمدہ ہو۔ ان کو

بچے کی پہلی اخلاقی درسگاہ گھر ہے اور اُس کے بعد مدرسہ کا نمبر ہے۔ مگر گھر میں صرف زمین تیار ہوتی ہے۔ تخم پاشی درحقیقت مدرسہ میں آ کے ہوتی ہے، اس لیے جس طرح زمین کے تیار کرنے میں سخت توجہ کی ضرورت ہے اسی طرح تخم پاشی اور اُس کے آبیاری کے لیے اعتنار شدید کی حاجت ہے۔ اس لیے معلم کی شخصیت کا با اخلاق ہونا بھی بہت ہی اہم ہے۔ کیونکہ انسان پر جتنا اثر حال کا ہوتا ہے قال کا نہیں ہو سکتا، اس لیے زبانی تعلیم و ہدایت اُس وقت تک بالکل ناکافی ہے جب تک کہ عملی نمونہ موجود نہ ہو۔ لڑکوں کو اخلاقی و مذہبی تعلیم سے آشنا کرنے کے بعد جس علم کی طرف اُن کا قدرتی رجحان ہو، اُس کی طرف متوجہ کرنا چاہیئے مغلق الفاظ استعمال کرنے سے اساتذہ کو ہمیشہ گریز کرنا چاہیئے۔ عقلیات میں پہلے صرف عام اصول مع اُن تمثیلوں کے جو اُن کے سمجھنے کے لیے درکار ہوں بتانا

چاہیئے، دقیق مضامین سے احتراز کرنا چاہیئے۔ ورنہ ذہن پر بے وقت بار پڑنے سے مطلقاً تعلیم سے نفرت پیدا ہوجائیگی اور نفرت کا پیدا ہونا، اس امر کی علامت ہے کہ یہ غذا اُن کو قبل از وقت دی گئی۔ جس نے سوء ہضمی پیدا کی۔ اس لیے ہر ایک شاخ میں درس کی ابتدا سادہ، اور سرسری اصول سے کرکے دقیق مسائل تک اُس کو بتدریج پہنچانا چاہیئے چونکہ بچوں کو خاک اور مٹی کا بہت شوق ہوتا ہے اُن کا جسم اور دماغ پھولوں کی طرح دھوپ اور ہوا کا خواہاں رہتا ہے۔ اس لیے اُن کو کھیل کود سے روکنا انکی فطرت پر بار ڈالنا ہے۔ جس کا نتیجہ یہی نہیں ہوتا کہ اُن کی صحت پر مضر اثر پڑے گا۔ بلکہ وہ کند ذہن ہوکر رہ جائیں گے،

لڑکیوں کو اس قدر تعلیم دینا ضروری ہے۔ جو اُن کیلئے انتظام خانہ داری میں معین ہو۔ عقلی تعلیم میں اس امر کا پیش نظر رکھنا لازمی ہے کہ اُن کی جسمانی حالت پر اثر نہ پڑے کیونکہ مرد عورتوں کی علمی لیاقت پر گرویدہ نہیں ہوتے، بلکہ زیادہ تر

اُن کے جسمانی حُسن اور اخلاقی قابلیتوں پر مائل ہوتے ہیں
اساتذہ کو تعلیم میں اس امر کا ہمیشہ خیال رکھنا چاہیے کہ لڑکوں میں ایثار اور ہمدردی کے جذبات پیدا ہوں اُن کو عام اخوت انسانی اور خاندانی ہمدردی کے فوائد سے آگاہ کرنا چاہیے، اُن کو یہ بتانا چاہیے کہ اپنے بزرگوں بالخصوص اپنے ماں باپ کا نہایت ادب و احترام کریں ماں باپ کی رضا اور خوشنودی کی برکتیں بے شمار ہیں۔ سب سے زیادہ شریر، اور سب سے زیادہ ذلیل اُس لڑکے کی ہستی ہے جو اپنے ماں باپ کو حقیر سمجھتا ہے۔ اور اُن کی خدمت سے انحراف کرتا ہے۔ پھولوں کی ساری محبوبیت اسی میں ہے کہ اُن کی خوشبو سے دماغ معطر ہو جائے۔ اگر اُن میں خوشبو نہ ہوئی تو اُن کی قدر و قیمت جنگل کی اُس خشک لکڑی سے زیادہ نہیں جو صرف جلانے کے مصرف میں آتی ہے۔ اسیطرح اگر لڑکوں نے ساری تعلیمات حاصل کرلیں لیکن اگر اُن میں مکارم اخلاق کی روح پیدا نہ ہوئی "بڑے چھوٹے کے حقوق سے

ناآشنا رہے تو اُن کی زندگی اُن وحشی انسانوں سے زیادہ قیمتی نہیں۔ جو چوپایوں کی زندگی بسر کرتے ہیں۔

متقدمین علمائے اسلام طلباء کو طوطے کی طرح رٹنا نہیں سکھاتے تھے۔ اُستاد ہر مجلس میں لکچر دیتا اور شاگرد سنتے رہتے۔ یہ ناممکن تھا کہ دوران درس میں نکتہ چینی نہو، اول تو طالب علم خود مختلف قسم کے شکوک ظاہر کرتے اور اگر اتفاقاً کسی وجہ سے طلباء کی جانب سے سوال نہیں کیے جاتے تو اُستاد خود سوالات کر کے جواب دیتا اس طور پر پڑھنے والوں کے دماغ۔ ذوق تحقیق و جستجو سے پُر ہو جاتے۔ اور پھر جب کبھی فرصت میسر ہوتی، تو یہ ذوق اپنے ظہور کیلیئے تصنیف و تالیف کا قالب اختیار کرتا۔

وہ طلباء جو بچپن سے فلسفہ کے خوگر ہوتے ہیں، انھیں قدرتاً اپنے معتقدات مذہب و تعلیمات فلسفہ کے درمیان مطابقت کے نظارے سے کمال مسرت حاصل ہوتی ہے اور بعض دفعہ وہ اس کی خود بھی کوشش کرتے ہیں لیکن

اکثر اُن کی یہ کوشش جائز حدود سے متجاوز ہو کر مضحکہ خیز بھی ہو جاتی ہے۔ اس لیے تاوقتیکہ اُن کی معلومات میں کافی وسعت نہ ہو جائے۔ اس قسم کی کوشش اُن کے لیے بے سود ہے،

اساتذہ و متعلمین کے مابین جو بزرگانہ و خردانہ تعلقات ہوں اُن کی عمارت اُس داغ بیل پر تعمیر ہونی چاہیئے جسکی بنیاد تعلیم رسالت نے ڈالی ہے، کہ "لیکبیر کبیر کم ولا یرحم صغیر کم،، تم میں جو بڑے ہوں اُن کا احترام اور اُنکی تعظیم کی جائے۔ اور جو چھوٹے ہوں اُن کے ساتھ مہربانی کا برتاؤ ہو شاگرد کی نیک خلیقی اور محنت، استاد کی نگاہ میں اُسکو عزیز کر دیتی ہے اور یہی باعث اُس کے فائز المرام ہونے کا ہوتا ہے، بد چلن، خود رائے، یاوہ گو شاگرد، استاد کو چشم حقارت سے دیکھتا ہے، اس لیے وہ ہمیشہ محروم رہتا ہے، جو تعلقات حیات منزلی میں خادم و مخدوم کے تعلقات کا ہے خادم کی حیثیت پر مہر کی نظر رکھنی چاہیئے، اُن کو سب و شتم کا ہدف بنانا نہ

ہی معیوب ہے، اُن کے معاملہ میں عدل و انصاف کو ہمیشہ پیش نظر رکھنا چاہیئے، خادموں کو بھی اپنے نیک آقاؤں کا ہمیشہ وفادار رہنا چاہیئے،

یہاں اس امر کو بھی نظر انداز نہ کرنا چاہیئے کہ منزلی اجتماع کے قیام کا دار و مدار مال و اسباب پر ہے بغیر مال و اسباب معیشت کے اُس کی ہر کڑی بکھری اور پراگندہ رہے گی، اسی وجہ سے حکماء نے مال و اسباب کو بھی ارکان منزل سے شمار کیا ہے، اس لیے تحصیل مال میں سعی اور کوشش کرنی اور اُس کے صرف میں ہمیشہ اعتدال ملحوظ رکھنا۔ تمام اعضاء منزلی کا فرض اولین ہے،

سیاست مدن

حکمت علمی کے اُس شعبہ کو کہتے ہیں جس میں اُن افعال واعمال سے بحث کی جاتی ہے جو سلطنت و حکومت سے تعلق رکھتے ہیں،

اِس فن میں جن مضامین سے عموماً بحث کی جاتی ہے وہ حسب ذیل ہیں،

(۱) وہ اصُول جن پر حکومت کی بنیاد ہوتی ہے،

(۲) وہ افراد جن کے ہاتھوں میں حکومت اِس طرح دی جائے کہ مفید ثابت ہو،

(۳) حاکم و محکوم کے فرائض و حقوق،

(۴) سلطنت کی ترقی و تنزل کے وجوہ اور ترقی کے ذرائع کی فراہمی،

یہاں اِس امر کا بھی جاننا ضروری ہے کہ سلطنت

وحکومت کے قیام کی ضرورت اس وجہ سے ہوتی ہے کہ انسان فطرۃً مدنی الطبع ہے، اُس کی فطرت وجبلّت میں یہ داخل ہے کہ اپنے ابنا جنس کے ساتھ ملکر زندگی بسر کرے۔ تاکہ اسباب معیشت کا کافی انتظام ہو سکے اور اگر یہ فرض بھی کر لیا جائے کہ انتظام معاش کے اعتبار سے اُس کو اپنے ابنا جنس سے استغنار کلی ممکن ہے۔ تاہم اُس کی وہ جبلّت جو اُنس و الفت کے رنگ میں ڈوبی ہوئی ہے، کبھی اُس کو تمدن و اجتماع سے مستغنی نہ ہونے دیگی وہ خواہ کیسے ہی سرسبز اور شاداب چمنستان میں ہو، خواہ کیسے ہی راحت اور آسایش سے ہو، اُس کی آنکھیں ہمیشہ انسان کا چہرہ دیکھنے۔ اور اُس کے کان ہمیشہ آدمی کی آواز سننے کو ترستے رہیں گے۔ اسی سبب سے یہ مقولہ مشہور ہے کہ قید تنہائی پھانسی سے بڑھ کر ہے۔"

اِس تمدنی زندگی کے برقرار رکھنے کے لیے سلطنت و حکومت کا ہونا ضروری ہے تاکہ وہ بیکسوں پر رحم اور مظلوموں کی

مدد کرے، عدل و انصاف اُس کا شعار ہو۔ رعایا کے لیے تکلیف اُٹھانا اُس کا شیوہ ہو،

حکومت کی بہ لحاظ اختیارات حکمراں کے تین قسمیں قرار دی گئی ہیں۔ جمہوری[1]، دستوری[2]، شخصی[3] بہتر سے بہتر حکومت جمہوریہ کے تخیل کی اگر تصویر کھینچی جائے تو اُس کے لوازم ذیل کے دفعات سے زیادہ نہ ہونگے،

(۱) حکومت جمہور کی ملک ہو، وہ ذاتی یا خاندانی ملک نہ ہو،

(۲) تمام اہل ملک ہر قسم کے حقوق و قانون میں مساوی ہوں

(۳) رئیس ملک (پریسیڈنٹ) کا تقرر اہل الرائے کے انتخاب سے ہو،

(۴) تمام معاملات ملکی اور امور انتظامی و قانونی ملک کے ارباب حل و عقد کے مشورہ سے انجام پائیں،

(۵) خزانہ ملکی کسی خاص شخص کی ملکیت نہ ہو، رئیس کو

بغیر مشورہ اہل الرائے کے اُس پر تصرف کا حق نہ ہو،

اگر ہم کتب تاریخ کے اوراق کا مطالعہ کریں اور دیکھنا چاہیں کہ مساوات قانونی کے بارے میں اسلام کی تعلیمات کیا ہیں تو ہم کو روز روشن سے بھی صاف اور واضح نظر آئیگا کہ قدم قدم پر اسلام نے اس کی تعلیم دی ہے،

حضرت سیدنا امیر کرم اللہ وجہہ ایک مرتبہ ایک مقدمہ میں مدّعا علیہ بن کر تشریف لائے تو مدعی کے برابر کھڑے ہوے (عقد الفرید) یہ واقعہ اُس برگزیدہ شخص کا ہے جو مدینۃ العلم کے خرمن فیوض کا خوشہ چین اور باب العلم کے لقب سے ممتاز ہے اور جس کی شجاعت، بہادری سیاست اور حکمت شہرۂ آفاق، معاذ بن جبل ایک بڑے پایہ کے صحابی ہیں۔ روم کے دربار میں سفیر بن کر گئے تھے، اُسوقت امیر عرب کے اختیارات کو جن الفاظ میں بیان کیا، اُس کا ترجمہ ذیل میں درج ہے، ہمارا خلیفہ ہم میں کا ایک فرد ہے اگر ہمارے مذہب کی کتاب اور ہمارے پیغمبر کے طریقہ کی

پیروی کرے تو ہم اُس کو اپنا خلیفہ باقی رکھیں۔ ورنہ اُس کو معزول کر دیں۔ اگر وہ چوری کرے، تو اُس کے ہاتھ کاٹ ڈالیں۔ اگر زنا کرے تو اُسے سنگسار کر دیں۔ اگر وہ کسی کو زخمی کرے تو اُس بدلہ دینا پڑے۔ وہ ہم سے چھپ کر قصرو ایوان میں نہیں بیٹھتا۔ وہ ہم سے غرور و تکبّر نہیں کرتا۔ وہ تقسیم غنیمت میں اپنے کو ہم پر ترجیح نہیں دیتا۔ (فتوح الشام)

ایک مرتبہ ایک صحابی نے اپنے بیٹے کو خدمت نبوی میں بھیجنا چاہا، اُس نے باپ سے پوچھا۔ کہ اگر حضور اندر تشریف فرما ہوں، تو میں کیونکر آواز دوں گا؟ باپ نے کہا جانِ پدر کاشانۂ نبوت دربار قیصر و کسریٰ نہیں ہے حضور کی ذات تجبّر و تکبر سے بلند ہے۔ آپ اپنے جاں نثاروں سے ترفع نہیں کرتے۔ اِن واقعات پر غور کرو۔ کیا اس سے واضح اس سے روشن۔ اس سے صحیح۔ اس سے مؤثر الفاظ میں مساوات قانونی کی حقیقت ظاہر کی جا سکتی ہے؟ کیا حکومت عادلہ کی اس سے بہتر نوعیت ہو سکتی ہے اگر تم غور

کرو گے تو تمھیں معلوم ہو جائے گا کہ یزید کی خلافت جہان فسق و فجور، جور و ستم کا گہوارہ تھی وہاں اس سے یہ حقیقت بھی مفقود تھی، اسی سبب سے خاندان نبوت کے مرد و زن بال بچے، غرض ہر فرد نے اُس کی بیعت سے انکار کیا، اور جن قربانیوں کے پاک خون سے زمین کی آغوش خالی تھی اُن سے کربلا کا میدان رنگ گیا،

مسلمانوں کے اس قرن سے قطع نظر کر کے اگر اُن قرون پر نظر ڈالی جائے جن کو قرون وسطیٰ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، تو ہم دیکھتے ہیں کہ مسلمانوں کی حکومتیں جاہ و ثروت، عظمت و رفعت، فضل و کمال غرض کہ ہر لحاظ سے قابل رشک تھیں، اُن کی ترقی کا آفتاب نصف النہار پر تھا صرف خلفاے عباسیہ کی سلطنت کا یہ حال تھا کہ اگر ایک طرف اُس کے ساحلوں کو بحر روم، بحیرۂ اسود بحیرۂ خزر کی موجیں بوسہ دیتی تھیں تو دوسری طرف اُس کی سرحد بحر قلزم خلیج فارس اور بحر ہند سے پار تھی، دنیا میں اب بھی بہت سی

نشانیاں ہمارے اقبال رفتہ کی موجود ہیں جو زبان حال سے آج بھی پکار پکار کر ہماری گزشتہ عظمت و شوکت کی شہادت دے رہی ہیں اس سماں سے بڑھ کر اور کون سماں ہمارے لیے دردناک ہوگا کہ ہم اپنی قومی عظمت کو فنا کر کے ذلیل و خوار ہو رہے ہیں۔ اپنی کاہلی، سستی اور نااہلی سے جو کچھ ہمارے اسلاف نے حاصل کیا تھا وہ سب کھو بیٹھے، جہاں ہم سے مال و دولت نے منہ موڑا، وہاں علم و فضل نے بھی ہمارا ساتھ چھوڑا۔ اب صرف یہ افسانہ باقی رہ گیا ہے کہ ایک وہ زمانہ تھا جبکہ مسلمان ہی شبستان تمدن کی شمع تھے جبکہ اُن کے قصر و ایوان شان و شوکت کے لحاظ سے اپنی نظیر آپ تھے، جبکہ اُن کے دلفریب باغوں کی فضائیں دیکھکر طلسمات کا نقشہ پھر جاتا تھا، جبکہ نفیس حمام، شاندار کتبخانے کھانا کھانے کے فرحت افزا کمرے، پانی اور سیماب کے دلربا فوارے، اُن کی تمدن کی رونق کو دوبالا کر رہے تھے جبکہ ہر شہر اور ہر قریہ میں اُن کے لیے دن عید اور رات شب برات

بھی جبکہ ہرے بھرے باغوں میں چاندنی راتوں کی بہار وہ طرح طرح سے لوٹتے تھے، کوئی چمن میں بیٹھا ہوا، داستان گویوں کے فسانہ سے جی بہلاتا تھا۔ کوئی باغ کی روشوں میں دوست احباب کے ساتھ فلسفیانہ مباحث میں اپنا وقت گذارتا تھا،

اگر مسلمان اب بھی اپنی اصلاح کی طرف متوجہ ہوں اور اپنے اُن بزرگوں کے نقش قدم پر چلیں جو اسلام کے پیکر مجسّم تھے اسلام کی زندہ تصویر تھے، اسلام کی ہر ہر ادا سے واقف تھے تو کچھ بعید نہیں کہ پھر وہی نقشہ اور وہی سماں آنکھوں کے سامنے آجائے، لیکن یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ جس طرح چوراہے پر کھڑے ہوکر یہ پوچھنا کہ علم و فضل کی طرف کون سی سڑک گئی ہے۔ حماقت اور بیوقوفی ہے۔ اسی طرح ترقی کے لفظ کا زبان سے بار بار نکالنا اور اُس کے اسباب پر عامل نہ ہونا لاحاصل ہے،

شخصی حکومت کی صورت میں بادشاہ مطلق العنان

ہوتا ہے۔ ملکی خزانہ اُس کی ملک خیال کیا جاتا ہے۔ اگر وہ عدل و انصاف کے زیور سے آراستہ ہے تو وہ اپنی زندگی کے سرچشمے سے تمام ملک کی کشتِ اُمید سرسبز اور شاداب کرتا رہتا ہے، ورنہ اُس کے ظلم و ستم، کبر و نخوت کی وہ آخری حد ہے۔ جب وہ معبودیت اور خدائی کا دعوےٰ کر بیٹھتا ہے۔ فراعنۂ مصر اور جبابرۂ بابل اور کلدان کی مطلق العنانیاں اسی حد تک پہنچی ہوئی تھیں، اُن کے معبودانہ اختیارات کے نقوش و آثار اب تک دریائے فرات کے کنارے کھنڈروں اور ٹیلوں کے اندر سے برآمد ہو رہے ہیں۔

دستوری حکومت کی صورت میں تاجدار خاص خاندان سے ہوتا ہے، بڑا لڑکا اُس کا ولیعہد ہوتا ہے، بادشاہ کے اختیارات نہایت ہی محدود ہوتے ہیں، مجلسِ شوریٰ (پارلیمنٹ) تمام امور پر غور کرتی رہتی ہے۔ اور درحقیقت وہی حکومت کرتی ہے۔ مجلس قانون ساز بھی ہوتی ہے، جو قانون وضع کرتی ہے، انگریزی حکومت دستوری خیال کی جاتی ہے۔ اس حکومت کو

ہندوستان میں مستحکم ہوئے تقریباً سو برس ہوئے جب یہ حکومت آئی تو جدید علم و فن کو بھی اپنے ساتھ لائی جس نے ہندوستان کی قوموں کے دل و دماغ میں ایک انقلاب عظیم پیدا کر دیا یہ انقلاب اگرچہ اپنے اندر بہت سی خوبیاں بھی رکھتا ہے، یعنی حکمراں قوم کے دل و دماغ جن اعلیٰ جذبات سے لبریز ہیں ہندوستانی بھی اُنھیں کو جذب کرنا چاہتے ہیں لیکن سیلاب جب آتا ہے تو گوہر و مرجان سے زیادہ اپنے ساتھ خس و خاشاک کا ڈھیر بھی بہا لاتا ہے۔ اس لیے اگر ہم اپنے جیب و داماں گوہر و مرجان سے بھرنا چاہتے ہیں تو غیر مفید، غیر ضروری، مُضر چیزوں کو ترک کر کے صرف فضل و کمال کی طرف متوجہ ہو جائیں اور اپنے آپ کو تہذیب اور شائستگی کے زیور سے آراستہ کر کے دنیا کو دکھا دیں کہ ہم اپنی کھوئی ہوئی دولت علم و ہنر پھر اپنی کوششوں سے حاصل کر سکتے ہیں۔

حکومت شخصی ہو، خواہ جمہوری و دستوری جب اُس کی بنیاد راستی اور سچائی معدلت گستری، اور رعایا پروری عدل و

وانصاف پر قائم ہوتی ہے تو اُس کے اقبال کا ستارہ اوج پر، اور اُس کی ترقی کا آفتاب نصف النہار پر ہوتا ہے۔ اور جب عدل وانصاف کے قیود سے، وہ آزاد ہو جاتی ہے تو اُس پر ادبار کی گھٹا چھا جاتی ہے۔ بد اقبالی کی بدلی برسنے لگتی ہے۔ ناکامی ونامرادی کی ہوا چلنے لگتی ہے اور دبدبہ وسطوت کے پتے ایک ایک کرکے جھڑ جاتے ہیں۔ اُن غلط اصولوں پر وہ عمل کرکے جن کو اس نے بغیر جانچ پڑتال کرکے اختیار کر لیا ہے۔ رعایا کو اپنا دشمن بنا لیتی ہے۔ اور اپنے سخت برتاؤ سے اُن کو سرکشی پر آمادہ کر دیتی ہے۔ یا اُن کو تباہ وبرباد اور اپنے کو حقیر ومصیبت زدہ کر دیتی ہے محبت آمیز عتاب جو کبھی اُس کا نصب العین تھا اُس سے مفقود ہو جاتا ہے، رحم ورافت، عفو ودرگذر جو کبھی اُس کا شیوہ تھا اُس سے معدوم ہو جاتا ہے، اُس وقت اُس کا وہ شیرازہ جو مدتوں سے بندھا چلا آتا ہے بالکل درہم برہم ہو جاتا ہے اور اس کی وہ قدیم بندشیں جو مایۂ ناز ہوتی ہیں، ایک ایک کرکے

ٹوٹ جاتی ہیں اور اُس کی مثال اُس جہاز کی ہو جاتی ہے
جو صبح کو جس مقام پر اپنا سین دکھاتا ہے رات کو اُسی مقام
پر دریائی لہروں کا طعمہ ہو جاتا ہے،

اگر رعایا کی حسیات کو ملحوظ رکھا جائے اُن سے ہمدردی
کی جائے، اور اُن پر ایسے حکام و عمال مقرر کیے جائیں جو
انتظام کے ساتھ اُن کے ضروری امور کا خیال رکھیں تو رعایا
حکومت کی ہمیشہ مطیع رہتی ہے،

رعایا پر واجب ہے کہ وہ سلطنت کی دل و جان سے
خیر خواہی کرے، اُس کی خوبیوں کو شہرت دے اور جب تک کہ وہ
کسی معصیت کا حکم نہ کرے اُس کی اطاعت و فرماں برداری کو
لازم جانے، فرماں بردار رعایا ہمیشہ توسیع مقبوضات، اشاعت
علم و فن، قیام امن و اماں میں حکومت کا ہاتھ بٹاتی رہتی ہے،

باب ۲

اقسامِ حکمتِ نظریہ

انسانی سعادت کا حصول جس طرح اعمالِ صالحہ پر موقوف ہے، بعینہٖ اسی طرح علوم و معارف کی تحصیل پر اعمال کے حُسن و قبح، جانچنے کے معیار کا بیان، اور اس امر کا ذکر کہ قوت عملیہ کی اصلاح کیونکر ہو سکتی ہے۔ حکمت عملی میں ہو چکا۔ لیکن علوم و معارف کا بیان، اور یہ کہ قوت نظریہ کی اصلاح کیونکر ہو سکتی ہے۔ یہ بتانا کام ہے حکمت نظری کا حکمت نظری کی تین قسمیں ہیں، طبعی[۱]، ریاضی[۲]، الٰہی[۳]

حکمت طبعی میں اجسام سے اس لحاظ سے بحث کی جاتی ہے کہ اُن میں استحالہ اور تغیر پذیر ہونے کی استعداد ہے۔ مثلاً پانی کیونکر ہوا ہو جاتا ہے، ہوا کیونکر آگ بنجاتی ہے،

زمین سے ابخرے کس طرح پیدا ہوتے ہیں، ابخرے فضا میں جاکر کیوں کر پانی کے قطرے بن جاتے ہیں، ابر میں بجلی اور گرج کس طرح پیدا ہو جاتی ہے، اور زمین میں زلزلہ آنے کے کیا اسباب ہیں۔ اس کے علاوہ حکمت طبعی میں نفس ناطقہ کے حالات سے بھی بحث کی جاتی ہے کیونکہ اس کو بدن انسان کے ساتھ تعلق ہے،

حکمت ریاضی میں مقادیر و اشکال سے بحث کی جاتی ہے۔ مثلاً اعداد کہ ہر عدد ایک مقدار ہے اور یا مثلاً مثلث و مربع و مسدس وغیرہ کہ یہ سب کے سب اشکال ہیں یا جیسے خط و سطح وغیرہ کو یہ سب اشکال میں پائے جاتے ہیں،

حکمت الٰہی میں مجردات سے بحث کی جاتی ہے جیسے واجب تعالیٰ اور اُن چیزوں سے بحث کی جاتی ہے، جو مجردات اور جسمیات دونوں میں مشترک ہیں مثلاً موجود و معدوم،

واحد و کثیر[له]، علت اور معلول ہونا کہ مجرّدات بھی واحد و کثیر، علّت و معلول ہوتے ہیں۔ اور جسمیات بھی، مجردات بھی موجود ہیں اور جسمیات بھی، حکمت کی اس قسم کو علم اعلیٰ بھی کہتے ہیں۔

موضوع کے مختلف ہونے سے بعض فلاسفہ نے علم اعلیٰ کو دو قسموں پر منقسم کیا ہے، ایک وہ جس میں اُن چیزوں سے بحث کی جاتی ہے جو صرف مجرّدات کے ساتھ مخصوص ہیں اور اُس کو وہ علم الٰہی سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور دوسری وہ جس میں اُن چیزوں سے بحث کی جاتی ہے۔ جو مجرّدات و جسمیات دونوں میں مشترک ہیں اور اُس کو وہ امور عامّہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

سمعیات مثلاً رسالت و نبوت، حشر و نشر کو فلاسفہ

له فلاسفہ کے نزدیک عقول دس ہیں اور عقول از قبیل مجرّدات ہیں اس لیے کثرت کا وجود مجرّدات میں بھی ثابت ہوا۔ اور عقول معلول باری تعالیٰ ہیں اس لیے معلول ہونا بھی عقول پر صادق آیا ۱۲ منہ

علم آلہی میں ذکر کرتے ہیں،
اس رسالہ میں صرف حکمت طبعی اور آلہی کے مسائل بیان کیے جائینگے، ومن اللہ التوفیق وہو الہادی الی طریق الرشاد،

موضوع

حکمتِ طبعی

ہر علم کا ایک موضوع ہوتا ہے۔ اور موضوع سے وہ شئے مراد ہوتی ہے۔ جس کے احوال و عوارض سے علم میں بحث کی جاتی ہے۔ حکمتِ طبعی کا موضوع جسم ہے کیونکہ حکمتِ طبعی میں جسم کے حالات سے بحث کی جاتی ہے لیکن صرف اس حیثیت سے کہ اُس میں استحالہ اور متغیر ہونے کی استعداد ہے۔ کسی دوسری حیثیت یعنی مساحت مقدار، شکل وغیرہ کے اعتبار سے بحث نہیں کی جاتی کیونکہ جسم پر ان طریقوں سے بھی نظر کی جا سکتی ہے مگر ماہرِ طبیعیات جسم پر صرف استحالہ اور تغیر کی حیثیت ہی سے غور و فکر کریگا، اُس کو اس سے کچھ مطلب نہیں کہ اُس کی شکل مثلث ہے یا مدوّر، وہ مصنوع ہے یا غیر مصنوع،

جسم کی تعریف اس طرح کی گئی ہے کہ وہ ایک جوہر ہے۔ جس میں ابعاد ثلثہ (طول عرض عمق) اس طور سے فرض کئے جا سکیں کہ ہر ایک دوسرے کو زاویہ قائمہ پر قطع کرے۔ ابعاد ثلثہ کے باہم تقاطع سے بارہ زاویے قائمہ پیدا ہوتے ہیں۔ چار فوقانی اور آٹھ تحتانی،

مقدمہ

مادّہ اولیٰ

انسان جب ہوش سنبھالتا ہے، تو دیکھتا ہے کہ نیچے زمین ہے اور سر پر آسمان جن کی وسعت اُس کے خیال سے بالا اور جن کی قدامت اُس کے ادراک سے باہر ہے، وہ دیکھتا ہے کہ دن کو اگر آفتاب اپنی ضیا باری سے دُنیا کو روشن کر رہا ہے تو رات کو ماہتاب اپنی نور افشانی سے دلفریب مناظر پیدا کر رہا ہے، وہ زمین پر انواع و اقسام کے حیوانات دیکھتا ہے، اور نباتات کا دلکش سماں اُس کے پیش نظر ہوتا ہے، سمندر کی طوفان خیز موجیں، اور پہاڑوں کی سر بفلک چوٹیاں اُس کو ہر لحظہ متحیر کرتی رہتی ہیں، غرض کہ اس عالم کی تمام چھوٹی بڑی چیزیں انسان کو اپنی طرف متوجہ کر کے حسب ذیل سوالات پیدا کرتی ہیں۔

(۱) یہ موجودات کس چیز سے بنے ہیں ان کی اصل اور

طبیعیات

طبیعیات اُن امور کو کہتے ہیں جو جسم کو اس حیثیت سے عارض ہوتے ہیں کہ اُس میں استحالہ اور تغیر کی استعداد ہے۔ اسی سبب سے عالم عناصر کو کون و فساد سے تعبیر کرتے ہیں۔ کیونکہ اس عالم میں ایک چیز بنتی ہے۔ تو دوسری بگڑتی ہے قطرہ اپنی صورت بدل دیتا ہے۔ تب موتی اپنی آب و تاب دکھاتا ہے

حکمت طبعی کا موضوع چونکہ جسم ہے، اور موضوع کے احوال اور عوارض سے علم میں بحث کی جاتی ہے۔ نہ کہ اُسکے اجزا سے اس لیے مادّہ اور صورت جو جسم کے اجزاء ہیں اُن سے حکمت طبعی میں بحث نہیں کی جاتی بلکہ اُن کا مفصل ذکر حکمت الٰہی میں آتا ہے، البتہ مجمل طریقہ پر مادہ اور صورت کی بحث کو بطور مقدمہ کے شروع طبعیات میں ذکر کر دیتے ہیں کہ شائقین طبیعیات کو ایک گونہ بصیرت حاصل ہو،

ان کا مادّہ کیا ہے۔

(۲) یہ کب بنے۔

(۳) ان کی آفرینش کی غرض وغایت کیا ہے،

(۴) اُن کو کس نے بنایا۔

یہیں سے دراصل فلسفہ کا آغاز ہوتا ہے اور مادّہ و صورت، زمانہ[1] و غرضِ آفرینش و صانع عالم کی ذات وصفات کے مباحث پیدا ہو جاتے ہیں۔ چونکہ مقدمہ میں صرف مادّہ وصورت کا مجملاً ذکر کرنا مقصود ہے اس لیے ہم یہاں اسی کو حوالہ قلم کرتے ہیں اور بقیہ امور کا ذکر اپنے اپنے مقام پر آئے گا،

فلاسفہ کی رائیں اس بارہ میں مختلف ہیں کہ یہ اجسام کس چیز سے بنے ہیں، ان کا مادّہ کیا ہے۔ اگر یہ خیال کیا جائے کہ اجسام مرکبہ مثلاً حیوانات و نباتات وغیرہ عناصر اربعہ (ہوا، پانی، مٹی، آگ) سے بنے ہیں تو پھر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ

---

[1] زمانہ کی بحث میں حرکت و مکان کی بحث کو بھی دخل ہے اس لیے طبیعیات میں زمانہ کی بحث سے پیشتر حرکت و مکان کے مباحث کو ذکر کرتے ہیں ۱۲ منہ

عناصر اربعہ کس چیز سے بنے اُن کا مادّہ کیا ہے۔ عناصر اربعہ اگر مادّہ ہوے تو مادّہ ثانیہ، نہ کہ مادّہ اولیٰ۔ اور گفتگو مادّۂ اولیٰ میں ہے۔

دیمقراطیس[1] کی رائے ہے کہ عالم اجسام میں مادّہ کی حرکت اور قوت اتصال کے سوا کچھ نہیں ہے۔ یہ فضا جو ہم کو دکھائی دے رہی ہے۔ اس میں مادّہ ہی مادّہ منتشر ہے جن کی ابتدائی حالت ٹھوس ذرّات کی ہے اور جن کے صفات و خواص حسب ذیل ہیں،

اوّل۔ یہ ذرّات بجز انقسام وہمی کے انقسام خارجی کی صلاحیت نہیں رکھتے،

دوم ان تمام ذرّات کی حقیقت و ماہیت ایک ہے لیکن شکلیں سب کی ایک نہیں ہیں۔

سوم ان ذرّات میں کسی عمل سے کوئی تبدیلی پیدا نہیں ہو سکتی،

---

[1] یہ یونان کا ایک مشہور فیلسوف ہے، اس کا اور حکیم سقراط کا زمانہ ایک تھا ۱۲ منہ

چہارم۔ یہ ذرّات فضا میں ہمیشہ حرکت کرتے رہتے ہیں،
پنجم۔ اِن ذرّات کے مستحکم اتصال کا نتیجہ جسم ہے اور
مادہ کی قوت، عالم اجسام کے وجود کے لیے کافی ہے، روحانی
یا الٰہی اثر، سب فسانہ ہے دیمقراطیس کو جس شئے نے اس
نظریہ کا پابند کیا، اُس کا وہ خود قیاس و استدلال ہے
جو صانع کے متعلق ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ حقیقت کسی سے
پوشیدہ نہیں ہے کہ ایک ہی مادہ صنائع میں مختلف
صورتوں میں جلوہ گر ہوتا ہے۔ لوہے کے دو ٹکڑے
لے لو۔ ایک سے چھُری اور دوسرے سے قلم بناؤ، اُس
صورت میں دونوں کا مادّہ (لوہا) ایک ہے لیکن دونوں
کی شکل و صورت مختلف ہونے سے دونوں کے اسمار و
افعال مختلف ہیں۔ بعینہ اسی طرح مادّہ اولیٰ کی بھی حالت
ہے۔ وہ ذرّات جو اجسام کے مادّہ اولیٰ ہیں۔ اُن سب کی
حقیقت و ماہیت ایک ہے لیکن اُن سے مختلف اجسام
محض اشکال و صور کے اختلاف کی وجہ سے بنتے ہیں

اور جب مادہ میں خود ایک قوت کارفرما موجود ہے تو کسی دوسرے صانع کے ماننے کی ضرورت نہ رہی۔ عامۂ متکلمین کا مسلک یہ ہے کہ اجسام کی ترکیب اُن اجزاء پریشان سے ہوئی ہے جو انقسام وہمی اور خارجی کسی انقسام کی صلاحیت نہیں رکھتے یہ اجزاء فضاء عالم میں متحرک اور منتشر رہتے ہیں۔ جب صانع عالم کی قدرت کاملہ سے باہم مل کر سکون و استقرار حاصل کر لیتے ہیں تو جسم کی صورت پردۂ عدم سے عالم وجود میں آجاتی ہے۔ اِن اجزاء کی ماہیات و

۱ھ جب متکلمین سے یہ سوال کیا گیا کہ جواہر فردہ جب مادۂ اجسام ہیں اور اجسام بننے کی ان کے اندر قابلیت و استعداد موجود ہے تو جواہر فردہ کا مادہ کیا ہے اور اُن کی استعداد و صلاحیت کس چیز میں قائم ہے کیونکہ یہ ایک کھلی ہوئی بات ہے کہ پانی اس لیے ہوا ہو جاتا ہے کہ پانی میں ہوا بننے کی استعداد ہے، اسی طرح ہوا آگ ہو جاتی ہے، غذا خون بنجاتی ہے، خون نطفہ ہو جاتا ہے اور نطفہ حیوان کی صورت میں ظہور پذیر ہوتا ہے، یہ سب انقلابات اس لیے ہوتے ہیں کہ ایک کی استعداد دوسرے میں موجود ہے اس کا جواب اُنھوں نے یہ دیا کہ جواہر فردہ کو خداوند تعالیٰ نے بغیر وساطت کسی مادہ کے پیدا کیا ہے اور یہ سمجھنا غلطی ہے کہ ایک شئے کی استعداد دوسری شئے میں ہوتی ہے مثلاً پانی میں اس امر کی استعداد ہے کہ وہ ہوا ہو جائے، درحقیقت یہاں قابلیت و استعداد نہیں ہے بلکہ ترکیب بدل گئی ہے یعنے پہلے پانی کے اجزاء تھے اسوجہ سے پانی کی صورت تھی اب اُن کی جگہ ہوا کے اجزاء آگئے لہذا ہوا کی صورت پیدا ہو گئی، اسی سبب سے ہم جواہر فردہ کو مختلف الماہیت کہتے ہیں۔ اس جواب کے لغو و مہمل ہونے پر خود نصوص قرآنیہ شاہد ہیں ۱۲ منہ

حقایق مختلف ہیں بعض اُن میں سے اجزا ناریہ ہیں، بعض ارضیہ، بعض ہوائیہ، اور بعض مائیہ ہیں۔ تمام اجسام مفردہ عناصر و افلاک انھیں جواہر فردہ کی ترکیب سے بنے ہیں۔

ارسطو جو فلاسفہ مشائیہ میں قائد اعظم اور معلّم اوّل کی حیثیت رکھتا ہے۔ اُس کا نظریہ مادّہ اولیٰ کے متعلق یہ ہے،

مادّۂ اولیٰ ایک جوہر بسیط ہے جو خود تو جسم نہیں ہے، لیکن جسم کی صورت قبول کرنے کی اُس میں صلاحیت اور قابلیت ہے۔ جیسے تخم خود تو درخت نہیں ہے لیکن درخت کی صورت قبول کرنے کی اُس میں استعداد ہے۔ آنکھیں اس کے دیکھنے سے قاصر، حواس اُس کے محسوس کرنے سے عاجز ہیں، اُس کے وجود کا علم ہم کو صرف استدلال اور قیاس سے حاصل ہو سکتا ہے۔ اور وہ اس طرح کہ ہم دیکھتے ہیں کہ عناصر اربعہ (پانی، مٹی، ہوا، آگ) ایک دوسرے سے بدلتے رہتے ہیں۔ بدلنے کی کیفیت سوا اس کے دوسری نہیں ہو سکتی کہ مادّہ ایک صورت چھوڑ کر دوسری صورت گ

لباس میں جلوہ گر ہوتا ہے۔ مثلاً پانی اگر ہوا ہو جائے تو بجز اس کے اور کیا ہو گا کہ پانی کی صورت جاتی رہی۔ اور اُس کی جگہ ہوا کی صورت آگئی۔ لیکن وہ چیز کہ جس میں پہلے پانی صورت تھی اور اب ہوا کی صورت آگئی بعینہٖ باقی ہے۔ وہی چیز جس پر اس قسم کی صورتوں کا توارد ہوتا ہے اُس کو مادۂ اولیٰ اور ہیولیٰ کہتے ہیں۔ ہیولیٰ اپنی ذات کے اعتبار سے نہ متصل ہے اور نہ منفصل کیونکہ جسم متصل اور منفصل ہوتا ہے۔ اور ہیولیٰ جسم نہیں ہے۔ البتہ جب ہیولیٰ میں جسم کی صورت قائم ہو جاتی ہے اور وہ ایک جسم بن جاتا ہے تو متصل اور منفصل سب کچھ ہوتا ہے

ہیولیٰ کا وجود کسی دوسرے ہیولیٰ سے نہیں ہوا ہے بلکہ وہ ایک پرتو اور عکس ہے اُس روح کل کا کہ جس کو فلاسفہ کی اصطلاح میں عقل فعال کہتے ہیں۔

اب ہم یہ بتانا چاہتے ہیں کہ آرائے مذکورہ میں سے عقل کی بارگاہ میں کس رائے کو قبولیت کا رتبہ حاصل ہے،

اگر تمام عالم اجسام کی ایک مجموعی مثال سامنے لاکر غور کیا جائے تو دو قسم کے اجسام ملیں گے مرکبہ[1] اور مفردہ[2] اجسام مرکبہ وہ ہیں جن کی ترکیب اجسام سے ہوئی ہو اور اجسام مفردہ وہ ہیں جو اُن کے برعکس ہوں مثال کے طور پر کسی جسم مرکب مثلاً جسم انسانی کو لیکر دیکھا جائے تو معلوم ہوگا وہ مرکب ہے، مختلف اعضاء سے اور اعضاء مرکب ہیں گوشت و پوست اور استخوان وغیرہ سے، اور یہ چیزیں اخلاط اربعہ (صفرا، سودا، بلغم، خون) سے بنی ہیں۔ اخلاط اربعہ کی اصل غذا ہے، غذا کی اصل نباتات ہیں نباتات کی اصل، عناصر اربعہ۔ یہاں تک ایک جسم دوسرے جسم سے بنتا چلا آیا ہے۔ اب اگر عناصر اربعہ بھی اجسام مرکبہ ہوں اور اُن کی ترکیب بھی دوسرے اجسام سے ہو۔ تو ہم اُن اجسام کا مادّہ دریافت کریں گے، اور اگر عناصر اربعہ اجسام مفردہ ہوں تو سوال یہ ہوگا کہ عناصر اربعہ کس چیز سے بنے ہیں۔ اُن کا

مادّہ کیا ہے۔ لامحالہ اخیر میں ایک ایسے مادّہ کے وجود کا اقرار کرنا پڑے گا جو جسم نہ ہوگا ورنہ مادّہ کا سلسلہ کہیں ختم نہ ہوگا۔ کیونکہ ہر جسم کے لیے مادّہ کا ہونا ضروری ہے۔ بس اسی اخیری مادّہ کو مادّۂ اولیٰ کہتے ہیں اور وہی ہماری اس بحث کا موضوع ہے۔

اس تمہید کے بعد اب ہم اُن اجزاء پر نظر ڈالتے ہیں۔ جن کو دمیقراطیس یا متکلمین اجسام کا مادّہ اولیٰ قرار دیتے ہیں۔ اگر وہ اجزاء طویل عریض، عمیق ہیں تو وہ اجزاء خود اجسام ہوئے نہ کہ مادّۂ اجسام کیوں کہ عالم وجود میں جسم کے سوا کوئی ایسی شئے نہیں ہے جس میں ابعاد ثلٰثہ پائے جائیں اس لیے مادّۂ اولےٰ کا سوال علیٰ حالہ قائم رہا، اور اگر اُن میں یہ ابعاد پائے نہیں جاتے۔ تو جسم جو طویل، عریض، عمیق ہے اُس کی

ترکیب اُن اجزا[۱] سے کیونکر ممکن ہو سکتی ہے۔ لہٰذا یہ اجزار یا تو مادّۂ اجسام ہونے کی مطلقاً صلاحیت نہیں رکھتے یا رکھتے ہیں تو صرف مادّۂ ثانیہ ہونے کی اور گفتگو یہاں مادّۂ اولیٰ میں ہے۔ اس تقریر سے یہ معلوم ہو گیا کہ قیاس و دلیل سے ارسطو کے نظریہ کی تائید ہوتی ہے لیکن اسمیں

۱؎ اگر یہ شبہ کیا جائے کہ جزو کل کے جسم کا ایک ہونا ضروری نہیں تو جواب یہ ہوگا کہ یہاں اس شبہ کی کوئی گنجائش نہیں غرض تو یہاں صرف اس قدر ہی کہ جب ان اجزار میں ابعاد ثلٰثہ پائے نہیں جاتے تو اوساط و اطراف منتظم نہ ہونگے پس جسم کی ترکیب کیونکر متصوّر ہو سکتی ہے۔ اس لیئے کہ وسط اگر طرفین کا حاجب ہے تو اُس میں ابعاد ثلٰثہ کا ہونا ضروری ہے اور اگر حاجب نہیں ہے تو ترکیب غیر ممکن ہی، اور اگر یہ کہا جائے کہ مشائین کے مذہب کے مطابق مادّۂ اولیٰ نہ تو متصل ہے اور نہ منفصل نہ طویل ہے نہ عریض، اور نہ عمیق، تو اُس سے جسم کی ترکیب کیونکر صحیح ہو گی، تو ہم یہ کہیں گے کہ مادّۂ اولیٰ انکے نزدیک ایک جوہر بسیط ہے جو جسم کی صورت کا محل ہی۔ اور ابعاد ثلٰثہ اور اتصال و انفصال یہ سب کے سب جسم کی صورت یعنی صورت جسمیہ میں پائے جاتے ہیں، صورت جسمیہ کے سبب سے جسم ممتد متصل ہوگا اور اتصال اُس کا واقعی ہوگا اور تقسیم کرنے سے جسم میں اجزار تحلیلیہ پیدا ہوں گے۔ اور کسی حد پر یہ تقسیم ختم نہوگی۔ اور دیمقراطیس اور متکلمین کے نزدیک چونکہ جسم کی ترکیب چھوٹے چھوٹے اجزار سے ہوئی ہے، اس لیے اُن کے نزدیک جسم کے اجزا ترکیبیہ ہوں گے اور اُس کا اتصال واقعی نہ ہوگا۔ بلکہ حسّی ہوگا۔ اور جسم کی تقسیم اُتنے ہی اجزار پر پہنچکر ختم ہو جائے گی، جتنے سے اسکی ترکیب ہوئی ہے بالخصوص متکلمین کے نزدیک کہ اُن کے نزدیک وہ اجزار قابل انقسام وہمی بھی نہیں ہیں ۱۲ منہ

شک نہیں کہ اس نظریہ کا حل ماہرینِ طبیعیات کی طاقت وہمت سے باہر ہے، فلاسفہ اسلام نے بھی غور وفکر کرنے کے بعد ارسطو کی رائے سے اتفاق کیا ہے،

مادّہ اولیٰ کے متعلق ماہرین علوم جدیدہ کے

اکتشافات کا حاصل یہ ہے کہ چھوٹے چھوٹے ذرّات جن کو دقائق کہتے ہیں۔ جب وہ مختلف طریقوں سے جمع ہو جاتے ہیں تو اُن سے اجسام بنتے ہیں۔ فضا میں اُن ذرّات کی ہمیشہ لہریں اُٹھتی رہتی ہیں۔ اور نظام شمسی جس مادّہ سے مرکب ہے وہ پہلے بشکل ضبابتہ النجوم یعنی بصورت غبار کوکبی موجود تھا،

تم اگر ادنیٰ تامل کروگے تو تمھیں معلوم ہو جائے گا کہ یہ کوئی جدید نظریہ نہیں ہے بلکہ وہی پُرانی مے ہے۔ جو نئے ساغروں میں چھلک رہی ہے کیونکہ اگر یہ ذرّات قابل ذہنی تقسیم ہیں تو بعینہ یہ دیمقراطیس کا مذہب ہو گیا اور اگر یہ ذرّات قابل انقسام نہیں ہیں تو متکلمین بھی تو اسی کے قائل ہیں۔

صورت جسمیہ

مادّہ اولیٰ کی بحث سے فارغ ہونے کے بعد اس امر کا بیان کرنا ضروری ہے کہ صورت جسمیہ کیا چیز ہے عموماً صورت کا اطلاق شکل پر ہوتا ہے اسی وجہ سے اِن دونوں لفظوں کو ساتھ ساتھ بولتے ہیں۔ مثلاً کہتے ہیں کہ زید کی صورت و شکل یہ ہے۔ لیکن فلاسفہ کی اصطلاح میں صورت کا اطلاق اُسی شے پر ہوتا ہے جس کے ذریعہ سے کسی شئے کو اُس کے اغیار سے امتیاز حاصل ہو اس بنا پر جسم کی صورت وہ چیز ہو گی جو اُس کو جواہر مجردہ (ارواح و عقول سے) ممتاز کرے۔ اور وہ سوا امتداد (طول عرض۔ عمق) کے کوئی دوسری شئے نہیں ہے۔ اس لیے فلاسفہ اسی امتداد کو جسم کی صورت یعنی صورت جسمیہ کہتے ہیں۔ یہاں تک تو تمام حکمار کا اتفاق ہے لیکن اس کے

بعد اُن میں دو گروہ ہو گئے ہیں۔ ایک گروہ کا خیال یہ ہے کہ جسم میں جو امتداد (طول، عرض، عمق) پایا جاتا ہے وہ از قسم عرض ہے اور سوا اس ظاہری امتداد کے کوئی دوسرا امتداد جسم میں پایا نہیں جاتا۔ دوسرا گروہ حکماءِ مشائیہ کا ہے وہ جسم میں دو امتداد کا قائل ہے۔ ایک وہ جو از قبیل جوہر ہے۔ جس کو صورت جسمیہ کہتے ہیں۔ اور دوسرا وہ جو از قبیل عرض ہے جس کو مقدار کہتے ہیں۔ محسوس صرف مقدار ہے اور صورت جسمیہ غیر محسوس ہے۔ اُس کا علم ہم کو صرف استدلال اور قیاس سے حاصل ہوتا ہے۔ مثلاً تم ایک موم کا ٹکڑا لے لو اور اُس کی مختلف شکلیں بناؤ کبھی مثلث کبھی مربع، کبھی مُدوّر یا مثلاً تم تھوڑا سا پانی لے لو اُسے کبھی پیالے، کبھی طشت، اور کبھی گلاس میں رکھو اور غور کرو تو تمھیں معلوم ہوگا کہ اُس موم کے ٹکڑے اور اُس پانی میں ایک امتداد تو تمام حالات میں علیٰ حالہ باقی رہتا ہے اور ایک بدلتا رہتا ہے جو باقی ہے وہ صورت جسمیہ ہے اور جو متغیر ہے

وہ بقدر رہے۔

متکلمین اور دمیقراطیس کے نزدیک چونکہ جسم چھوٹے چھوٹے ذرّات سے مرکب ہے اس لیے جسم میں جو اتصال دکھا جاتا ہے وہ اتصال واقعی نہ ہوگا بلکہ حسّی ہوگا اور کسی جسم کے تقسیم کرنے سے مراد یہ ہوگی کہ وہ ذرّات اپنے نقطۂ اتصال سے منفصل ہو جائیں اور جب وہ جملہ ذرّات منفصل ہو جائیں گے تو تقسیم بھی ختم ہو جائے گی۔ مشائین کے نزدیک چونکہ صورت جسمیہ ممتد و متصل ہے۔ اس لیے جسم میں جو اتصال محسوس ہوتا ہے وہ اتصال واقعی ہے اور اس کی تقسیم کسی حد پر ختم نہیں ہوسکتی اگر فکی تقسیم نہ ہوسکیگی تو وہمی تقسیم ہوگی، اگر وہمی تقسیم نہ ہوسکے گی تو عقلی تقسیم ہوگی فکی تقسیم اُسے کہتے ہیں کہ اُس سے خارج میں اجزا پیدا ہوں۔ وہمی تقسیم اُسے کہتے ہیں کہ اُس سے خارج میں تو اجزا پیدا نہ ہوں لیکن قوت واہمہ ایک جزء کو دوسرے جزء سے ممتاز کرے۔ اور عقلی تقسیم یہ ہے کہ عقل تمام

اجزار ممکنہ کا احاطہ کرے۔ جیسے یہ فیصلہ کرنا کہ جسم کا نصف ہوگا اور نصف کا بھی نصف ہوگا اور اُسکے نصف کے نصف کا بھی نصف ہوگا۔ وہکذا۔

صور نوعیہ

ہمارے سامنے ہزارہا قسم کے اجسام ہیں جو شکل و شباہت رنگ و بو، افعال و خواص کے اعتبار سے بالکل جداگانہ اور مختلف ہیں، کوئی زہر ہلاہل ہے، کوئی تریاق، کوئی حار ہے تو کوئی بارد۔ ہم کسی سبزہ زار میں جاکر دیکھیں، اُس کے بیل بوٹے کس طرح رنگ و بو، صورت و شکل میں ایک دوسرے سے نمایاں ہیں۔ اور حقیقت یہ ہے کہ کائنات عالم کی زیب و زینت کا راز کچھ اسی تبائن و اختلاف ہی میں مضمر ہے ؎

گلہائے رنگ رنگ سے ہے رونق چمن
اے ذوق اس جہان کو ہے زیب اختلاف سے

اس نوعی تبائن، اور آثار و خواص کے اختلاف کا سبب اجسام کی صور نوعیہ ہیں۔ جس طرح صورت جسمیہ نے جسم کو

اُن چیزوں سے ممتاز کیا ہے جو جسم نہیں ہیں۔ اسی طرح صورِ نوعیہ کے سبب سے جسم کے انواع میں امتیاز ہوتا ہے۔ اور امتیاز بھی کس درجہ کا کہ کبھی ایک نوع پر دوسری نوع کا شبہ تک نہیں ہوتا۔ ایک طرف نوعیہ عالم اختلاف ہے۔ دوسری طرف ایک عالم اتحاد و اشتراک بھی موجود ہے۔ جس طرح تمام انواع ایک دوسرے سے صورِ نوعیہ کے لحاظ سے مختلف ہیں۔ اسی طرح صورتِ جسمیہ کے اعتبار سے متحد ہیں۔ اسی سبب سے صورتِ جسمیہ کو تمائز انواع کی علت قرار نہیں دے سکتے۔ ورنہ تمام حسام صورِ اشکال، آثار و خواص کے اعتبار سے متحد ہو جائینگے اور یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ اس اختلاف کی علّت، مادّہ ہے کیونکہ اوّلاً تو مادّہ قابل محض ہے اُس کا کام صرف یہ ہے کہ وہ اجسام کے صفات و خواص، صور و اشکال کو قبول کرے نہ کہ اُن کے لیے فاعل اور علّت بنے۔ دوسرے یہ کہ تمام احسام عنصریہ کا مادّہ ایک ہے۔ وہ اختلاف انواع کی

کیونکر ہو سکتا ہے۔ اس لیے جسم کی ہر نوع کے لیے ایک صورت نوعیہ خاص ہے۔ جو اُس کے تمام آثار و خواص کی علت و سبب ہوتی ہے۔ شیشے کی سختی، سونے کی لچک، پانی کا سیلان، آگ کی حرارت، مٹی کی یبوست، ستاروں کی چمک، پھولوں کی سُرخی یہ سب اُن کی صور نوعیہ کے خواص ہیں۔

اجسام بسیطہ (آگ، پانی، مٹی، ہوا) کی طبیعت[1] ہی صورت نوعیہ ہوتی ہے۔ اور مرکبات (انسان و فرس وغیرہ) کی طبیعت صورت نوعیہ کا ایک جزء ہوتی ہے مثلاً انسان کو دیکھو کہ مجموعہ ہے نفس نباتیہ، نفس حیوانیہ نفس ناطقہ، اور طبیعت کا۔ جب یہ سب چیزیں مجتمع ہوتی ہیں اس وقت انسانیت کا ظہور ہوتا ہے۔ لہذا انسان کی

---

[1] فلاسفہ کی اصطلاح میں طبیعت اُس شے کو کہتے ہیں جس سے افعال بغیر ارادہ و شعور کے صادر ہوں۔ مثلاً اگر ایک پتھر اوپر کی جانب پھینکا جائے تو وہ پھینکنے والے کی قوت کی مدد سے اوپر جائے گا۔ لیکن نیچے اُس کو اسکی طبیعت لائے گی اور یہ فعل اُس سے بغیر شعور و ارادہ کے صادر ہوتا ہے ۱۲ منہ

صورت نوعیہ اشیاء مذکورہ کے مجموعہ کا نام ہے۔ اور طبیعت اس کا ایک جزو ہے۔

تلازم مادہ وصورت

عالم اجسام کا مادّہ عقلاء کے ہر گروہ کے نزدیک قوئی متضادہ کا مرکز ہے متکلمین اور دمیقراطیس کی رائے کے مطابق ایک طرف تو اُس کا ایک ایک ذرّہ متحرک، پراگندہ نظر آتا ہے۔ دوسری طرف وہ سمٹتا ہے سمٹ کے باہم ایک دوسرے سے ملتا ہے۔ مگر سکون استقرار حاصل کرتا ہے۔ اور جسم کی صورت کا ظہور رہتا ہے لیکن فی الحال اگر مادّہ میں جسم کی صورت جلوہ گر ہے۔ تو اس سے پیشتر اس میں ذرّات کی صورت موجود تھی غرضکہ کسی وقت وہ صورت سے مستغنی نہیں ہوتا ہے۔ جیسا کہ صورت کبھی اُس سے بے نیاز نہیں ہوتی،

مشائیہ کے نزدیک عالم اجسام میں دس مادّے ہیں۔ ایک مادّہ تو تمام عناصر کا۔ اور نو مادّے نو آسمانوں کے۔

چونکہ عالم عناصر میں کون و فساد ہوتا رہتا ہے اس لیے معلوم ہوا کہ تمام عناصر کا مادّہ اور اُن کی اصل ایک ہے اور افلاک میں کون و فساد نہیں ہوتا۔ اس لیے ہر فلک[۱] کے لیے ایک علحدہ مادّہ قرار دیا گیا،

ہم بیان کر آئے ہیں کہ صورت جسمیہ اُس امتداد کو کہتے ہیں جس کی تعبیر طول، عرض، عمق سے کی جاتی ہے اور یہ بھی بیان کر آئے ہیں کہ کوئی جسم بغیر اس امتداد کے پایا نہیں جا سکتا۔ حاصل یہ کہ صورت جسمیہ ایک حقیقت کلیہ ہے اُس کے افراد تمام عالم اجسام میں یکساں پائے جاتے ہیں۔ اور مادّے عالم اجسام کے دس ہیں۔ اُن میں سے ہر ایک کی حقیقت و ماہیت مختلف ہے اور ہر ایک واحد بالشخص ہے۔

---

[۱] غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ تمام اجسام کا مادّہ واحد بالشخص ہے، اور قانون ارتقاء کے بموجب عالم اجسام میں کثرت پیدا ہوئی۔ اور یہ دلیل کہ اجرام فلکی کے آثار و خواص عناصر کے آثار و خواص سے ممتاز ہیں اس لیے اِن کے مادّے بھی مختلف ہیں کوئی قوی دلیل نہیں ہے کیونکہ یہ بہت ممکن ہے کہ اجرام فلکی کی صور نوعیہ کا ایسا ہی اقتضا ہو ۱۲ منہ

اب تم عالم عناصر میں غور کرو اور مثال کے طور پر ایک بیج کو لے لو اور دیکھو کہ کس طرح ایک بیج سے پہلے ایک ننھا سا پودا اُگتا ہے۔ پھر وہ درخت ہو جاتا ہے اور رفتہ رفتہ اُس سے لاکھوں اور کروڑوں درخت پیدا ہو جاتے ہیں مگر ان تمام درختوں کا مادّہ اولیٰ وہی ایک بیج ہے[1] اسیطرح عناصر اربعہ کا مادّہ اولیٰ واحد بالشخص ہے پہلے اُس سے ایک جسم مفرد مثلاً پانی بنا جو بارد رطب ہے۔ پھر اُس کے کچھ جزو میں اجرام فلکیہ کی حرارت مؤثر ہوئی اور اُس سے ایک دوسرا جسم جو حار رطب ہے اور جس کو ہوا کہتے ہیں عالم وجود میں آیا۔ اب دو عنصر موجود ہو گئے۔ پھر ہوا کا ایک جزء حرارت سے متاثر ہوا۔ اور اُس سے ایک تیسرا جسم جو حار یابس ہے اور جس کو آگ کہتے ہیں۔ ظاہر ہوا، اب تین عنصر موجود ہو گئے۔ اسی طرح فرض کرو کہ پانی کی رطوبت کسی سبب سے جاتی رہی۔ جس سے ایک چوتھا جسم

---

[1] یہ مثال محض وضاحت مقصود کے لیے بیان کی گئی ہے اسلیے اس کو اسی حد تک ملحوظ رکھنا چاہیئے ۱۲ منہ

جو بارد یابس ہے اور جس کو مٹی کہتے ہیں۔ اُس کی پیدائش ہوئی۔ اِس طرح عناصر اربعہ کا وجود ہوا اور اجسام مرکبہ کی تکوین کے اسباب مُہیّا ہوگئے اور بتدریج تمام اجسام مرکبہ اُن سے پیدا ہوئے۔

اِس تمہید کے بعد جاننا چاہیئے کہ صورت جسمیہ چونکہ عام اور کلی ہے اور بغیر متشخص ہوئے موجود نہیں ہو سکتی اس لیے وہ تشخص و تمیز میں مادّہ کی محتاج ہے۔ اور مادہ اولیٰ چونکہ واحد بالتشخص ہے۔ اس لیے وہ تشخص میں تو صورت کا محتاج نہیں لیکن وجود میں صورت کا محتاج ضرور ہے، جس طرح تم دیکھتے ہو کہ جب کوئی شخص کسی مکان کو بناتا ہے تو اُس کی چھت پاٹتا ہے اور چھت کو ستونوں پر کھڑا کرتا ہے۔ اگر ستون نہ ہوں تو چھت کا وجود محال ہو جائے گا۔ اور ستونوں کی یہ خاص شکل و وضع جو چھت میں قائم ہونے سے حاصل ہوتی ہے چھت کی وجہ سے ہے اگر چھت نہ ہو تو بادِ صرصر کے جھونکے اور سیلاب کی رو اُن کو

اس خاص وضع و شکل پر قائم نہ رہنے دیں گے۔ اسی طرح صانع عالم نے جسم کی تعمیر مادّہ اور صورت سے اس طرح کی ہے کہ مادّہ اپنے وجود میں صورت کا محتاج ہے اور صورت اپنے تشکل میں مادّہ کی محتاج اور جس طرح کہ چھت کو خاص ستونوں کی احتیاج نہیں ہے بلکہ مطلق ستونوں کی کیوں کہ اگر یہ خاص ستون اپنی جگہ سے علٰحدہ کردیئے جائیں۔ اور اُن کی جگہ دوسرے ستون نصب کردیے جائیں۔ جب بھی چھت اپنی حالت پر موجود رہے گی۔ اسی طرح مادّہ اپنے وجود میں مطلق صورت کا محتاج ہے اگر یہ فرد صورت جسمیہ کا معدوم ہو جائے اور اُس کی جگہ دوسرا فرد آجائے جب بھی مادّہ موجود رہے گا، اب جبکہ یہ متحقق ہو گیا کہ صورت متشخص و متشکل ہونے میں مادّہ کی محتاج ہے، اور مادّہ موجود ہونے میں صورت کا محتاج ہے۔ تو یہ امر پایۂ ثبوت کو پہنچ گیا کہ یہ دونوں[1]

---

[1] جس طرح صورت جسمیہ اور مادّہ میں تلازم ہے۔ اسی طرح مادّہ اور صورت نوعیہ میں بھی تلازم ہے اور صورت جسمیہ و نوعیہ دونوں جوہر ہیں کیونکہ جس حال سے محل بے نیاز نہیں ہوتا وہ حال بھی جوہر ہوتا ہے، اس کی تفصیل الٰہیات میں آئے گی ۱۲ منہ

باہم متلازم ہیں۔

چونکہ صورت جسمیہ اپنے تشکل میں مادّہ کی محتاج ہے اور تشکل اُس ہیئت کو کہتے ہیں جو ایک حد یا چند حدود کے احاطہ کرنے سے حاصل ہو۔ اور جس چیز کا احاطہ کیا جاتا ہے۔ وہ متناہی ہوتی ہے۔ اس لیے ہم صورت جسمیہ کے متناہی ہونے کے ثبوت کو ذکر کرتے ہیں۔

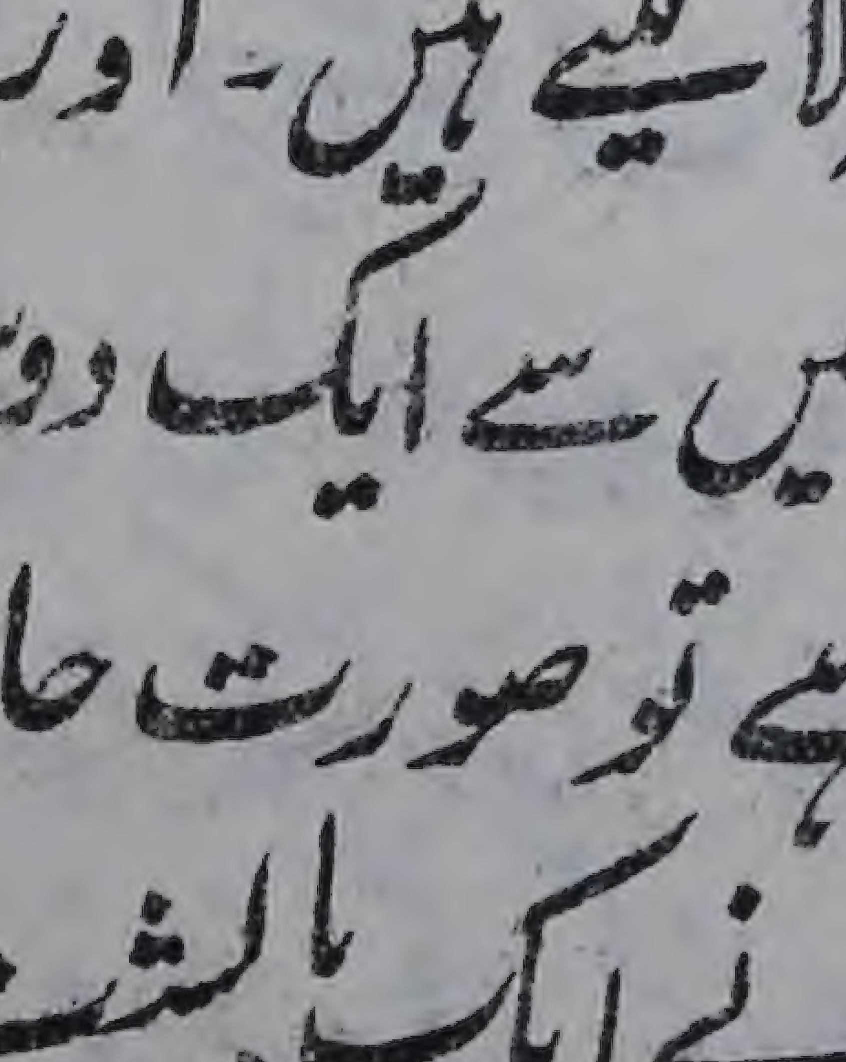
اگر کوئی جسم طول و عرض میں غیر متناہی ہو تو ہم اُسپر اس قسم کا مثلث فرض کر سکتے ہیں۔ جسکی ہر ایک ساق کا طول اُس فاصلہ کے مساوی ہو جو دونوں ساقوں کے مابین پایا جاتا ہے۔ چونکہ اس مثلث کی دونوں ساق طول میں غیر متناہی فرض کی گئی ہیں۔ اس لیے اُن دونوں کے درمیان کا فاصلہ بھی غیر متناہی ہو گا۔ حالانکہ دونوں ساق مثلث کی اُس کو محیط ہیں۔ اور جو چیز احاطہ میں آجاتی ہے وہ متناہی ہوتی ہے، اسلیے یہ مقدار جو غیر متناہی فرض کی گئی ہے۔ وہ متناہی ہوگی۔ اس

برہان کو برہان سُلّمی[1] کہتے ہیں،

اس کے علاوہ اور بھی مختلف طریقوں سے
حکماء نے تمام مقادیر کا متناہی ہونا ثابت کیا ہے۔ مثلاً
انھوں نے دو رسیّاں اس طرح فرض کیں کہ اُن کے ایک
طرف کے دونوں سرے تو ہمارے دونوں ہاتھوں میں
رہیں۔ اور دوسری طرف اُن رسیوں کی کوئی حد و نہایت
نہ رہے۔ اب ہم ایک رسّی سے ایک بالشت مثلاً قطع کر کے
پھر اُن کے دونوں سرے ملا لیتے ہیں۔ اور دریافت کرتے ہیں کہ
ان دونوں رسیّوں میں سے ایک دوسرے سے کم ہے یا
نہیں اگر کم نہیں ہے تو صورت حال کے خلاف ہے،
کیونکہ ایک سے ہم نے ایک بالشت قطع کر لیا ہے۔ اور اگر
کم ہے تو کمی اُسی جانب ہوگی جس جانب غیر متناہی

---

[1] برہان سلمی ....



فرض کی گئی ہے کیونکہ اس طرف کے دونوں سرے ہمارے
دونوں ہاتھوں میں اس طرح ہیں کہ دونوں کا نقطۂ راس
برابر ہے۔ اس صورت میں دوسری رسی اُس سے اسیقدر
زائد ہوگی جسقدر کہ اُس سے ہم نے قطع کیا ہے۔ یعنی ایک
بالشت اب دونوں رسیاں متناہی ہوگئیں۔ پہلی تو اس وجہ
سے کہ وہ دوسری سے کم ہے اور زیادتی و کمی متناہی میں
ہوسکتی ہے۔ نہ کہ غیر متناہی میں اور دوسری اس
سبب سے کہ وہ اس رسّی سے جو کہ متناہی ہے صرف
ایک بالشت زائد ہے اور جو چیز کسی دوسری چیز پر
بقدر متناہی زائد ہوتی ہے وہ بھی متناہی ہوتی ہے،
اس برہان کو برہان تطبیق کہتے ہیں۔

لے برہان تطبیق | اگر کوئی مقدار طول میں غیر متناہی فرض کی جائے تو ہم اس پر دو رسیاں طول میں غیر متناہی فرض کرینگے جب ان دونوں رسّیوں کا متناہی ہونا ثابت ہوجائے گا تو اُس مقدار کا متناہی ہونا بھی پایۂ ثبوت کو پہنچ جائے گا۔ ۱۲ منہ

عوارضِ عامّہ

عوارض عامہ حسب ذیل ہیں۔ حرکت[1] و سکون مکان[2] زمان[3]۔ ان کو عوارض عامہ اس سبب سے کہتے ہیں کہ اجسام فلکی اور عنصری دونوں میں پائے جاتے ہیں۔

حرکت و سکون

یہ معلوم ہو چکا ہے کہ مادّہ ہمیشہ ایک صورت سے دوسری صورت کی طرف حرکت کرتا رہتا ہے۔ اور قوت طبیعیہ اُس کی حالت ہمیشہ بدلتی رہتی ہے۔ مادّہ ہی نہیں بلکہ عالم کائنات کا ذرّہ ذرّہ حرکت کرتا رہتا ہے۔ خواہ وہ حرکت مستقیمہ ہو یا مستدیرہ، ذاتی ہو یا عرضی۔ کیونکہ یہ مسلم ہے کہ سطح زمین پر جتنے اجسام ہیں۔ وہ سب زمین کے ساتھ ساتھ اُس کے محور کے گرد گردش کرتے رہتے ہیں۔ جیسا کہ ماہرین

علوم جدیدہ کا خیال ہے۔ یا اُن کی وضع فلک الافلاک کی حرکت سے بدلتی رہتی ہے۔ جیسا کہ قدیم فلاسفہ کی رائے ہے۔ بہرحال سکون مطلق کا وجود نہیں ہے۔ البتہ یہاں جو امر زیر بحث ہے وہ سکون نسبی اور حرکت نسبی ہے،

جب کوئی جسم بلحاظ دوسرے جسم کے کسی خاص وضع یا خاص حالت پر قائم رہتا ہے۔ تو اُس کو ساکن کہتے ہیں۔ اور اگر اُس کی وضع یا حالت بدلتی رہتی ہے تو اُسکو متحرک کہتے ہیں۔

عموماً حرکت کا اطلاق نقل مکان پر ہوتا ہے لیکن فلاسفہ کی اصطلاح میں اُس کا مفہوم عام ہے۔ وہ تدریجی تغیر و انتقال کو حرکت کہتے ہیں۔ خواہ وہ تغیر و انتقال ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف منتقل ہونے سے پیدا ہو یا ایک صفت کے بعد دوسری صفت حاصل ہونے سے ہو چنانچہ درختوں کے پھلوں میں جو تغیرات ہوتے ہیں۔ اُن کو بھی حرکت کہتے ہیں لیکن وہ انتقال و تغیر جو دفعتہً ہو۔ جیسے کوئی

سفید شئے دفعتہً سیاہ ہو جائے۔ یا کوئی تاریک شئے
فوراً روشن ہو جائے تو اُس کو حرکت نہ کہیں گے۔

حرکت کا تعلق چھ چیزوں سے ہوتا ہے (۱) متحرک
جو حرکت کرتا ہے (۲) محرّک جو حرکت کی علّت فاعلہ ہوتا ہے
(۳) ما فیہ الحرکت۔ جس میں حرکت واقع ہوتی ہے۔ جیسے
مسافت (۴) مبدا حرکت۔ جس سے حرکت کا آغاز ہوتا ہے
(۵) منتہا حرکت۔ جہاں حرکت ختم ہوتی ہے (۶) مقدار حرکت
یعنی وقت و زمانہ حرکت۔

حرکت کی باعتبار علّت کے دو قسمیں ہیں۔ حرکت
بالذات و حرکت بالعرض، حرکت بالعرض یہ ہے کہ ایک
جسم کی حرکت دوسرے جسم کی طرف کسی تعلق سے منسوب
کردی جائے۔ مثلاً ایک کوزہ میں پانی رکھا ہو اور وہ کوزہ
ایک جگہ سے دوسری جگہ ہٹا دیا جائے۔ تو درحقیقت یہاں
کوزہ کو حرکت ہوئی اور چونکہ پانی کو کوزہ محیط ہے، اس لیے
پانی کو بھی بالعرض متحرک کہتے ہیں۔ حرکت بالذات یہ ہے کہ

جس جسم کو متحرک کہتے ہیں اُس کے ساتھ حرکت حقیقتہً قائم ہو۔

حرکت بالذات کی تین قسمیں ہیں (۱) طبعی (۲) قسری (۳) ارادی۔ اگر جسم متحرک کی قوت محرّکہ خارج سے حاصل ہوئی ہو تو اُس کو حرکت قسری کہتے ہیں جیسے کسی پتھر کا اوپر جانا، پتھر اوپر پھینکنے والے کی قوت سے جاتا ہے۔ اور اگر قوت محرّکہ خارج سے نہ آئی ہو۔ اور اُس حرکت میں قصد وارادہ کو بھی دخل ہو تو حرکت ارادی ہے جیسے حیوانات کا چلنا پھرنا۔ اور اگر قصد وارادہ کو دخل نہو تو حرکت طبعی ہے۔ مثلاً کسی پتھر کا اوپر سے نیچے آنا، پتھر اوپر پھینکنے والے کی قوت سے جاتا ہے۔ اور اوپر سے نیچے اُس کو اُس کی طبیعت لاتی ہے۔

حرکت کے لیے خط سیر جس کو متحرک اپنی حرکت سے پیدا کرتا ہے ضروری ہے اگر خط سیر مستقیم ہو تو اُس حرکت کو حرکت مستقیمہ کہتے ہیں اور اگر خط سیر منحنی اور کج ہو تو اُس

حرکت کو حرکت غیر مستقیمہ کہتے ہیں۔ اور اگر خط سیر مستدیر ہو تو اُس حرکت کو حرکت دوریہ کہتے ہیں اور اگر ابتدا سے انتہا تک حرکت ایک حالت و کیفیت سے ہو۔ تو اُس کو حرکت منتظمہ کہتے ہیں مثلاً روشنی اور آواز کی حرکت اور اگر ایک حالت و کیفیت پر قائم نہ رہے تو اُس کو حرکت متغیرہ کہتے ہیں مثلاً اُس پتھر کی حرکت جو اوپر سے نیچے آتا ہے یا نیچے سے اوپر جاتا ہے کیونکہ وہ پتھر جو اوپر سے نیچے آتا ہے اُس کی حرکت برابر سریع اور تیز ہوتی رہتی ہے۔ اور وہ پتھر جو نیچے سے اوپر جاتا ہے اُس کی حرکت بتدریج بطی اور سُست ہوتی رہتی ہے،

یہ امر بھی پوشیدہ نہ رہے کہ متحرک مبدا سے منتہا تک دفعۃً نہیں پہنچ جاتا۔ بلکہ مسافت کے حدود کو اولاً قطع کرتا ہے۔ اُس کے بعد منتہا تک پہنچتا ہے۔ لہذا جب تک متحرک منتہا تک نہیں پہنچتا صادق آتا ہے کہ متحرک ما فیہ الحرکت کی اُس حد میں ہے کہ نہ اس کے پہلے اُس میں موجود تھا

اور نہ اُس کے بعد اُس میں رہے گا۔ اُسی کو حرکت توسطیہ کہتے ہیں۔ اور جب متحرک منتہا تک پہنچ جاتا ہے تو بغیر تذکر حدود مسافت ہم کہتے ہیں کہ متحرک مبداء سے منتہا تک اس قدر زمانہ میں پہنچا۔ اُس کو حرکت قطعیہ کہتے ہیں حرکت قطعیہ کا وجود خارج میں نہیں ہے۔ بلکہ وہ بطریق وہم وتخیل موجود ہے۔ کیونکہ جب تک متحرک منتہا تک نہیں پہنچتا۔ اس حرکت کا وجود نہیں ہوتا۔ اور جب منتہا تک پہنچ جاتا ہے تو حرکت منقطع ہو جاتی ہے۔ سکون جس شئے میں حرکت کی قابلیت ہو اُس کے حرکت نہ کرنے کو سکون کہتے ہیں۔

مکان

عوام الناس مکان سے اُس ظرف کو مراد لیتے ہیں جسمیں کوئی جسم موجود ہو۔ جیسے مچھلی کا مکان پانی اور اُڑتے ہوئے پرندہ کا مکان ہوا ہے،

عامہ متکلمین کے نزدیک مکان ایک موہوم امر ہے،

مشائیہ کے نزدیک مکان نام ہے کسی جسم گھیرنے والیکی اندرونی سطح کا جو اُس جسم کی بالائی سطح سے مماس ہو جس کے لیے کہ وہ مکان ہے۔ اس صورت میں فلک اعلیٰ کیلیئے مکان ثابت نہیں ہوتا۔ کیونکہ فلک اعلیٰ کی سطح باطن تمام اجزاء عالم کو محیط ہے۔ مگر چونکہ اُس کے اوپر کوئی جسم نہیں ہے۔ اسلیے اُس کے لیے مکان نہیں ہے۔ البتہ فلک اعلیٰ کے لیئے حیز ہے۔ حیز جسم کی اُس خاص وضع کو کہتے ہیں جس کی وجہ سے وہ غیر سے ممتاز ہو جائے،

اشراقیہ کے نزدیک مکان عبارت ہے بُعد مجرد سے اُن کا خیال ہے کہ ایک عالم جسمانی ایسا بھی موجود ہے جو مادّہ اور عوارض مادّہ سے پاک وصاف ہے اُس کا بھی ایک آسمان وزمین ہے۔

آسمانہاست در ولایت جان   کارفرمائے آسمان جہان

اس عالم مادّی کو وہی عالم مجرد محیط ہے اس لیے اس عالم مادّی کا مکان عالم مُجرد ہے،

زمانہ

عوام کے نزدیک زمانہ، شب و روز، ماہ و سال کے گزرنے کا نام ہے۔ مشائیہ کے نزدیک زمانہ، فلک الافلاک کی حرکت کی مقدار کا نام ہے اور جس طرح خط کی انتہا نقطہ پر ہوتی ہے جو ایک جزء غیر منقسم ہے اور جس کا وجود صرف وہم و خیال میں ہے اسی طرح زمانہ کی انتہا آن پر ہوتی ہے آن بھی ایک جزء غیر منقسم ہے اور اُس کا وجود بھی وہم و خیال میں ہوتا ہے۔ دو آنوں کے درمیان زمانہ کا ہونا ضروری ہے۔ جس طرح دو نقطوں کے درمیان خط کا ہونا ضروری ہے،

جمہور متکلمین کہتے ہیں کہ زمانہ ایک موہوم امر ہے جس کا کوئی واقعی وجود نہیں۔ کیونکہ اگر ہم تمام سال اور برس کا مجموعہ لحاظ کریں تو اُس کی تحلیل سے معلوم ہوتا ہے کہ اُس کے کچھ اجزاء تو گزر چکے ہیں اور کچھ آنے والے ہیں لہذا ہمارے سامنے صرف ایک سال موجود ہے اس سال رواں میں بھی

چند مہینے ایسے ہیں۔ جو گزر چکے ہیں۔ اور چند آنے والے ہیں۔ محض ایک مہینہ موجود ہے، اس مہینہ میں بھی چند ایام گزر چکے ہیں۔ اور چند آنے والے ہیں صرف ایک دن موجود ہے، اور اس دن کے بھی چند گھنٹے گزر چکے ہیں۔ اور چند آنے والے ہیں۔ محض ایک گھنٹہ موجود ہے اور اس گھنٹہ کا وہی حال ہے کہ چند منٹ اُس کے گزر چکے ہیں اور چند آنے والے ہیں، رہ گیا وہ انتہائی جزء جسے آن کہتے ہیں اُس کی نسبت کون کہہ سکتا ہے کہ زمانہ ہے اور موجود ہے۔ نقطہ جو انتہاء خط کا نام ہے اُس کو کون کہہ سکتا ہے کہ خط ہے اور خارج میں موجود ہے لہٰذا سوا اس کے اور کچھ نہیں کہ زمانہ ایک ذہنی شئے ہے جس کا خارج میں کوئی وجود نہیں۔

فلکیات

عوام الناس لفظ فلک و آسمان کا اطلاق اس نیلگوں گنبد پر کرتے ہیں جو زمین کو ایک کنارہ سے دوسرے کنارہ تک گھیرے ہوئے ہے۔

فلاسفۂ یونان کا خیال ہے کہ وہ ایک گول جسم ہے جس میں کون و فساد خرق و التیام کا امکان نہیں۔ اور یہ کہ وہ ہمیشہ دوری حرکت کیا کرتا ہے، اس کے بعد اُن کو یہ خیال پیدا ہوا کہ افلاک کے گردش کی کچھ علت ہونی چاہیئے۔ اس لیے اُنھوں نے یہ رائے قائم کی کہ ہر ایک فلک کے لیے ایک نفس شاعرہ ہے جس کی قوت سے اُس کی گردش کا ظہور ہوتا ہے اور اس کے قائل ہوئے کہ اُس کی یہ حرکت سرمدی و ابدی ہے۔ اور زمین، آسمان کے وسط میں اس طرح ہے جیسے کہ انڈے میں انڈے کی

زردی زمین کے اوپر پانی ہے۔ مگر جس طرح کہ بعض دفعہ انڈا ابالنے میں اُس کی زردی ایک طرف کو ہو جاتی ہے اور سفیدی سے باہر نکل آتی ہے۔ اسی طرح زمین کا بھی کچھ حصّہ وسط سے ٹل گیا ہے اور پانی کے اوپر نکل آیا ہے اُسی کے اوپر ربع مسکون ہے۔

تعدادِ افلاک کے متعلق اُن کا یہ خیال ہے کہ کل نو آسمان ہیں جن میں ایک ستاروں سے یکسر خالی ہے اسی لیے اُس کو فلک اطلس کہتے ہیں۔ اور چونکہ وہ سب سے اوپر ہے اس لیے اُس کو فلک الافلاک بھی کہتے ہیں۔ اُس کے بعد فلک ثوابت ہے اس میں وہ ستارے ہیں جو حرکت نہیں کرتے پھر اُس کے بعد فلک زحل پھر فلک مشتری پھر فلک مریخ پھر فلک شمس پھر فلک زہرہ پھر فلک عطارد پھر فلک قمر ہے۔ فلاسفۂ یونان کے اِس نظریہ میں اُن کے مشاہدہ کو بھی بہت بڑا دخل ہے۔ کیونکہ اُنھوں نے دیکھا کہ تمام ستارے روزانہ مشرق سے مغرب

کی طرف حرکت کرتے ہیں اس لیے اُنھوں نے خیال کیا کہ ایک آسمان ایسا ہے جو دیگر افلاک و کواکب کو محیط ہے اور تمام افلاک و کواکب اُس کی حرکت سے بالعرض حرکت کرتے ہیں۔ وہی فلک الافلاک اور فلک اعظم ہے پھر اُنھوں نے دیکھا کہ وہ ستارے جو ثوابت کے نام سے موسوم ہیں وہ بھی آہستہ آہستہ مغرب سے مشرق کی طرف حرکت کرتے ہیں۔ اس وجہ سے ثوابت کے لیے بھی اُنھوں نے ایک دوسرا آسمان قرار دے لیا۔ اسی طرح اُنھوں نے دیکھا کہ "سبعہ سیارہ" بھی مختلف حرکتیں کرتے ہیں اسلیے ہر ایک سیّارہ کے لیے اُنھوں نے ایک آسمان کا وجود تسلیم کیا۔

اب جبکہ زمانۂ حال کی تحقیقات و اکتشافات کا دور آیا تو آلات کی مدد سے ماہرین علوم جدیدہ پر یہ حقیقت منکشف ہوئی کہ آسمان کوئی چیز نہیں ہے۔ البتہ نجوم و کواکب جذب و کشش کی قوت سے باہم دیگر جکڑے ہوئے فضا میں موجود

ہیں۔ کیونکہ قوت جاذبہ کا اس عالم کے تمام موجودات پر
اثر ہے۔ سورج زمین کو کھینچتا ہے اور زمین سورج کو
کھینچتی ہے۔ زمین چاند کو کھینچتی ہے اور چاند زمین کو کھینچتا
ہے اور تمام سیارے اپنے دائروں میں سورج
کے گرد گردش کرتے ہیں۔ کیونکہ وہ قوت جاذبہ کی وجہ سے
اس حد سے باہر نہیں جا سکتے۔ اگر قوت جاذبہ نہ ہوتی تو تمام
نظام عالم درہم برہم ہو جاتا۔ لون اور رنگ کے متعلق اُن کا
یہ خیال ہے کہ یہ نیلی نیلی چیز جو ہم کو دکھائی دیتی ہے جسکو
آسمان کہا جاتا ہے اُس کی وجہ یہ ہے کہ ہماری دنیا کے
گرد جسپر ہم بستے ہیں ہوا محیط ہے۔ بعضوں نے اندازہ کیا ہے
کہ اُس کا ارتفاع یا عمق پینتالیس میل کا ہے، اور بعضوں نے
اس سے بھی بہت زیادہ خیال کیا ہے۔ بہر حال اُس
ہوا محیط میں آفتاب کی نیلی شعاعیں منعکس ہوتی ہیں۔ اور
اسی سبب سے یہ قبہ لاجوردی ہم کو اپنی دنیا کے گرد
دکھائی دیتا ہے۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر فرض کر لیا جائے

کہ آسمان کوئی کروی جسم ہے جس میں ستارے جڑے ہوئے ہیں جیسا کہ فلاسفہ یونان کا خیال ہے۔ تو ہم کہتے ہیں کہ یہ ایک امر مسلم ہے کہ ماہتاب اور دیگر کواکب آفتاب سے نور حاصل کرتے ہیں۔ اسی سبب سے ماہتاب کا وہ حصّہ جو آفتاب کے مقابلہ میں ہوتا ہے روشن رہتا ہے۔ اگر آسمان بھی کوئی جسم ہوتا تو اُس پر بھی شعاع آفتاب پڑتی اور وہ بھی ماہتاب اور دیگر کواکب کی طرح نور آفتاب قبول کرتا۔ اور اُس کی شعاعیں ہم تک پہونچتیں اس صورت میں ہم ہمیشہ چاندنی راتوں میں زندگی بسر کرتے۔ حالانکہ آخر مہینہ میں جب ماہتاب پر آفتاب کی شعاعیں نہیں پڑتیں تو تاریکی کا عالم رہتا ہے،

فلاسفۂ یونان کے ہمنوا اور ہمخیال اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ مجسطی میں بیان کیا گیا ہے کہ اجسام کی چند قسمیں ہیں۔ بعض اجسام بالکل شفاف بعض بالکل کثیف

اور تاریک بعض نہ تو بالکل شفاف ہوتے ہیں اور نہ بالکل کثیف۔ شفاف اجسام عکس اور سایہ نہیں رکھتے۔ اور نہ اُن کا لون طبعی ہوتا ہے۔ البتہ کثیف اجسام سایہ رکھتے ہیں۔ چونکہ قمر نیم شفاف ہے۔ اس سبب سے اُس پر جو شعاعیں آفتاب کی پڑتی ہیں وہ ہم تک منعکس ہوتی ہیں اور افلاک چونکہ شفاف محض ہیں اس لیے اُنپر جو شعاعیں آفتاب کی پڑتی ہیں وہ ہم تک منعکس نہیں ہوتیں؛

عنصریات

عالم حیوانات و نباتات، اور معاون و کائنات جو ہیں جو عجیب و غریب صور و اشکال خلّاق عالم کی حکمتوں کو ظاہر کر رہے ہیں۔ وہ عناصر اربعہ (مٹی، ہوا، پانی، آگ) کی ترکیب و امتزاج کا حیرت انگیز نتیجہ ہیں باغوں اور سبزہ زاروں کے خوشنما درخت، نازک اور دلکش گلہائے رنگا رنگ، فرش زمردیں، اور خوبصورت بیل بوٹے انھیں عناصر اربعہ کی جدت طرازیوں کے کرشمے ہیں۔

جب کبھی اجسام مرکبہ کی تحلیل کی جاتی ہے تو ہمیشہ یہی چار چیزیں باقی رہتی ہیں۔ اسی سبب سے اُنکو عناصر اربعہ کہتے ہیں۔ کیونکہ عنصر اُس اصل کو کہتے ہیں جو کسی چیز کی تحلیل کے بعد باقی رہے،

ماہرین علوم جدیدہ اُن کو عناصر نہیں کہتے، کیونکہ

مٹی و ہوا اور پانی کو جب اُنھوں نے علحدہ علحدہ تحلیل کر کے دیکھا۔ تو اُن کو معلوم ہوا کہ ان میں سے ہر ایک مختلف اجزا[1] سے مرکب ہے۔ اس لیے حقیقت میں وہ اجزا عناصر ہوے۔ اور آگ بھی کوئی عنصر نہیں اور نہ اُس کا کوئی خاص حیزِ مکان ہے جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگا،

فلاسفہ علوم جدیدہ کے نزدیک اس عالم میں سب سے بڑی قوت، کشش ہے، اسی قوت کی وجہ سے زمین اپنی طرف تمام اجسام کو کھینچتی ہے اور جب کوئی چیز اوپر پھینکی جاتی ہے تو اس کشش کی وجہ سے زمین پر گر پڑتی ہے،

• سمندر کا مد و جزر بھی اسی کشش کا نتیجہ ہے، چاند زمین کو کھینچتا ہے اور چونکہ بمقابلہ زمین کے پانی آسانی سے کھنچ سکتا ہے۔ اسی وجہ سے سمندر میں مد و جزر پیدا

---

[1] وہ اجزا ہائیڈروجن، آکسیجن وغیرہ ہیں اور اُن اجزا میں بھی چھوٹے چھوٹے ذرے ہیں جو اندر چکر لگاتے نظر آتے ہیں یہ ذرات سالمات کہلاتے ہیں ۱۲ منہ

ہوتا ہے۔ سورج چونکہ زمین سے بہت زیادہ فاصلہ پر ہے
اس لیے سمندر کے مدوجزر میں اُس کا دخل بہت زیادہ
نہیں ہے،

سب سے پہلے اسکندریہ کے مہندسوں نے دعویٰ
کیا تھا کہ گرتے ہوئے اجسام کا رُخ زمین کے مرکز کیطرف
ہوتا ہے،

حکماء اسلام نے اس مسئلہ کے متعلق غور و فکر کیا اور
ثابت کیا کہ ایسا ہونا لازمی ہے۔ کیونکہ ہر جسم میں اُس کے
مرکز کی جانب سیل طبعی ہوتا ہے،

کیپلر نے یہ کہا کہ زمین اُس کو کھینچ لیتی ہے۔ یہ اُس
مسئلہ کا تیسرا دور ہے،

نیوٹن نے اس مسئلہ کے متعلق از سر نو غور و فکر کیا اور
ثابت کیا کہ گرتے ہوئے اجسام کا رُخ زمین کے مرکز کی طرف
ہونا ضروری ہے کیونکہ کسی کرہ کے کل اجزاء ترکیبی کی کشش
کا عام اثر ایسا ہی ہے کہ گویا اُن سب کا نقطۂ اتصال

اُس کا مرکز ہے۔ اور اسی قوت کشش ثقل کی وجہ سے زمین اور باقی تمام سیارے آفتاب کے گرد شکل بیضاوی بناتے ہوئے گردش کرتے ہیں،

پانی، مٹی، ہوا، آگ، خواہ عناصر ہوں یا نہوں لیکن موجودات ارضیہ کی حیات اور ترقی کا دارومدار انھیں پر ہے آگ کی مدد سے پانی میں بھاپ پیدا ہوتی ہے۔ بھاپ کے انجنوں کی مدد سے ہم خشکی اور تری میں سفر کرتے ہیں۔ اسی وجہ سے آج مشرق و مغرب ایک ہو رہا ہے،

سب سے پہلے عجائب خانۂ اسکندریہ میں ایک کل تیار ہوئی تھی جسے ایک ریاضی داں نے حضرت مسیحؑ سے ایک صدی قبل ایجاد کیا تھا۔ یہ کل دُخانی قوت سے چلتی تھی اور اُس کی شکل ایسی ہی تھی جیسے آج کل باخرہ استرجاعیہ یعنی رد عمل کرنے والے انجن کی ہوتی ہے، اسی انجن کو دنیا کی تمام کلوں اور انجنوں کی ایجاد کا

نقش اول سمجھنا چاہیئے اس لیئے آج دُخانی کلوں اور انجنوں کی ایجاد کے لحاظ سے دنیا اگر کسی کی شرمندۂ احسان ہو سکتی ہے تو اسکندریہ کے اُس ریاضی داں کی،

اسی طرح حضرت مسیحؑ کی ولادت سے چار سو سال پیشتر اس حقیقت کا انکشاف ہوا کہ اگر کہربا کے دو ٹکڑے آپس میں رگڑے جائیں۔ تو اُن میں برقی قوت پیدا ہو جاتی ہے جس سے وہ گھاس پھوس کے ریشوں کو اپنی طرف کھینچ لیتے ہیں۔ آج اُسی انکشاف کا نتیجہ ہے کہ برقی کشتیاں، موٹر کار اور صدہا قسم کی کلیں برقی قوت سے چلتی ہیں۔ اسی قوت سے تار آتے جاتے ہیں ٹیلیفون کام کرتے ہیں؛

عناصر اربعہ (مٹی، ہوا، پانی، آگ) کے انقلاب کی وجہ قدیم فلاسفہ یہ بیان کرتے ہیں کہ چونکہ ان سب کا مادّہ شئے واحد ہے اس لیے ان میں سے ہر ایک دوسرے سے منقلب ہوتا رہتا ہے۔ پانی کبھی ہوا ہو جاتا ہے۔ اور

کبھی مٹی بن جاتا ہے، یہی حال ہوا کا بھی ہے۔ کبھی وہ پانی کی صورت اختیار کرلیتی ہے اور کبھی آگ کی اسی طرح آگ کی حرارت جب جاتی رہتی ہے تو وہ ہوا بن جاتی ہے اور ہوا میں جب غلظت پیدا ہو جاتی ہے۔ تو وہ پانی کی صورت قبول کرلیتی ہے اور مٹی میں جب لطافت پیدا ہو جاتی ہے تو وہ پانی بن جاتی ہے اور پانی جب رقیق ہو جاتا ہے تو ہوا بن جاتا ہے اور ہوا میں جب حرارت پیدا ہو جاتی ہے۔ تو وہ آگ بن جاتی ہے،

عناصر کی صورتوں کے بدل جانے کو انقلاب کہتے ہیں اور کیفیات کے بدل جانے کو استحالہ، استحالہ کے ہونے سے انقلاب کا ہونا ضروری نہیں ہے تم پانی گرم کرتے ہو۔ اُس کی برودت جاتی رہتی ہے لیکن پھر بھی وہ پانی کی صورت میں باقی رہتا ہی۔ اسطرح یہ بہت ممکن ہے کہ آگ کی کیفیت یعنی حرارت زائل ہو جائے اور پھر بھی وہ اپنی صورت پر باقی رہے،

دنیا کی شکل گیند کی طرح گردی ہے اوپر آسمان ہے۔ اُس کے نیچے آگ کا کرہ اُس کے نیچے ہوا کا کرہ پھر پانی کا کرہ پھر زمین کا کرہ ہے۔ زمین مرکز عالم ہے اس لیے سب کے وسط میں ہے اور ساکن ہے۔ اُن میں سے ہر ایک پیاز کے چھلکے کی طرح ایک دوسرے کو محیط ہے یا یوں سمجھو کہ جس طرح انڈے میں انڈے کی زردی بیچ میں ہوتی ہے۔ اسی طرح زمین بیچ میں ہے اُس کے اوپر پانی ہے۔ مگر جس طرح کہ بعض دفعہ انڈا اُبالنے میں اُس کی زردی ایک طرف کو ہو جاتی ہے اور سفیدی سے باہر نکل آتی ہے۔ اسی طرح زمین کا بھی کچھ حصہ وسط سے ٹل گیا ہے اور پانی کے اوپر نکل آیا ہے اُسی کے اوپر ربع مسکون ہے،

فلاسفۂ اسلام نے نظام بطلیموسی کو رواج دیا تھا اُس کا منشا یہ ہے کہ زمین وسط عالم میں ساکن ہے اور فلک الافلاک مع دیگر افلاک اور کواکب کے شب و روز

میں اپنا دورہ تمام کرتا ہے۔ جب آفتاب فلک الافلاک
کی حرکت کی وجہ سے ہمارے نیچے چلا جاتا ہے اُسوقت
رات ہوجاتی ہے۔ ورنہ دن رہتا ہے۔ اور چونکہ آفتاب
خود بھی حرکت کرتا ہے۔ اس لیے اُس کی حرکت سے
ربیع و خریف، صیف و شتا کی فصلیں پیدا ہوتی ہیں
اور نئے دور کے فلاسفہ نے نظام فیثا غورسی کو رواج
دیا ہے۔ اُس کا منشا یہ ہے کہ زمین ایک گردش کرتے
ہوئے گیند یا اُس گھومتے ہوئے لٹّو کی طرح ہے جو اپنی
تیزی حرکت کی وجہ سے ساکن نظر آتا ہو، اسی زمین کی
گردش سے دِن اور رات ہوتے ہیں جب تک ہم سورج
کے سامنے رہتے ہیں۔ اُس وقت تک دن رہتا ہے اور
جب پیچھے ہو جاتے ہیں تو رات ہو جاتی ہے اور زمین
میں اُس ایک ہی حرکت سے دو حرکت پیدا ہوتی ہیں ایک
تو اپنے محور پر جس سے دن اور رات ہوتے ہیں اور
دوسری سورج کے گرد جس سے فصول اربعہ کا

ظہور ہوتا ہے،

نظامِ بطلیموسی کے ماننے والے کہتے ہیں کہ اگر زمین حرکت کرتی ہوتی تو کبھی وہ پتھر، جو اوپر پھینکا جاتا ہے بخطِ مستقیم زمین پر وہاں نہ گرتا جہاں سے پھینکا گیا ہے اس کا جواب اس طرح دیا گیا ہے کہ وہ ہوا جو زمین سے ملی ہوئی ہے مع پتھر کے زمین کے ساتھ حرکت کرتی ہے اس سبب سے پتھر بخطِ مستقیم گرتا ہے،

فلاسفہ نے ثابت کیا ہے کہ ہر جسم عنصری میں حرارت و برودت جن کو کیفیت فعلی کہتے ہیں، اور رطوبت و یبوست جن کو کیفیت انفعالی کہتے ہیں۔ ان چار کیفیتوں میں سے ایک کیفیت فعلی اور ایک انفعالی کا ہونا ضروری ہے اس لیے کہ تمام اجسام عنصریہ کی ترکیب عناصر اربعہ سے ہوئی ہے اور چونکہ آگ حار یابس و ہوا حار رطب ہے اور پانی بارد رطب و مٹی بارد یابس ہے اس لیے وہ اجسام کہ جن کی ترکیب اِن عناصر سے ہوئی ہے اُن میں ان

چاروں کیفیتوں کو موجود ہونا چاہیے مگر نہیں۔ مزاج حاصل ہونے کے بعد صرف ایک کیفیت فعلی اور ایک انفعالی باقی رہتی ہے،

مزاج اُس کیفیت متوسطہ کو کہتے ہیں جو عناصر کے کسر و انکسار سے حاصل ہوتی ہے۔ کاسر اور منکسر کی تعین میں مابین فلاسفہ کے اختلاف ہے بعض کا خیال ہے کہ فاعل کاسر کیفیت ہے اور بعض کی رائے ہے کہ فاعل کاسر صورت ہے اور منفعل مادہ کچھ لوگ اس کے قائل ہیں کہ نہ یہاں فعل ہے اور نہ انفعال بلکہ عناصر مجتمعہ کا اجتماع سبب ہو جاتا ہے، کیفیات موجودہ کے زوال اور کیفیت متوسطہ کے حدوث کا اور بعض کی رائے ہے کہ فاعل کاسر کیفیت اور منفعل منکسر صورۃ اور تیزی کیفیت کا

زمین کے چار طبقات قرار دیے گئے ہیں۔

طبقۂ اولیٰ۔ یہ وہ طبقہ ہے جس کا مایۂ قوام سنگہائے آتشیں ہیں اس کو عہد اولین کی زمین بھی کہتے ہیں

طبقۂ ثانیہ یہ وہ طبقہ ہے جو طبقۂ اولی اسے ملا ہوا ہے اور اس کو طبقۂ عہد ثانی کی زمین بھی کہتے ہیں۔

طبقۂ ثالثہ اس طبقہ میں صدہا قسم کے معاون اور پتھر پائے جاتے ہیں۔ اس طبقہ کو عہد ثالث کی زمین بھی کہتے ہیں،

طبقۂ رابعہ یہ وہ طبقہ ہے جس پر ہم لوگ اس وقت آباد ہیں۔ اس کی تکوین مختلف اصناف سنگ، ریگ، زمین لایق کاشت وغیرہ اجزا سے ہوئی ہے،

دور جدید کے علماء طبقات الارض کا خیال ہے کہ کل جرم ارض ابتداء میں شدت حرارت سے ایک جسم گداختہ تھا۔ لاکھوں قرن گذرنے کے بعد تبخیر کے ذریعہ سے اُس کی حرارت کا اشتداد کم ہوتا گیا یہاں تک کہ اُسکے مزاج میں موجودہ اعتدال پیدا ہو گیا۔ اور یہ سخت اور ٹھوس زمین جس پر ہم رہتے ہیں اس کو قشر الارض (زمین کا چھلکا) کہتے ہیں۔ اب بھی زمین کے اندر آگ موجود ہے

اور جن مقامات ہیں کہ زمین کا چھلکا پتلا ہوتا ہے، وہیں یہ آگ کوہ آتش فشاں کی صورت میں پھوٹ نکلتی ہے آگ کا جو کچھ وجود ہے وہ یہی ہے اُس کا کوئی کرۂ فلک قمر کے تحت میں نہیں ہے جیسا کہ فلاسفۂ یونان کہتے ہیں۔

علماء طبقات الارض نے ان آثار عتیقہ کے ذریعہ سے جو طبقات زمین سے برآمد ہو رہے ہیں۔ نوع انسانی کی عہد قبل التاریخ (تاریخ کی تدوین وروایت سے پہلے کا زمانہ) تین دور قرار دیے ہین،

(۱) دورہ حجری یعنی وہ زمانہ جب کہ انسان اپنے آلات وغیرہ پتھر سے بناتا تھا،

(۲) دورہ برونزی یعنی وہ زمانہ جب کہ انسان اپنے آلات وغیرہ ایک قسم کی مرکب دہات سے بناتا تھا جسے "برونز"، کہتے ہیں اور جو زیادہ تر تانبے اور جست کو ملاکر بناتے تھے،

(۳) دورِ حدیدی یعنی وہ زمانہ جبکہ انسان نے اپنے آلات وغیرہ لوہے سے بنانا شروع کیے،

جن آثارِ عتیقہ کی مدد سے انسان کے عہدِ قبل التاریخ کے حالات مستنبط کیے جاتے ہیں۔ وہ تین قسم کے ہیں:۔

(۱) حیوانات کی ہڈیاں،

(۲) خود انسان کی ہڈیاں،

(۳) آلات اسلحہ، اثاث البیت، نقوش وغیرہ،

ہوا کے بھی چار طبقے ہیں،

طبقہ اولیٰ اس کو طبقہ دخانیہ کہتے ہیں۔ یہ وہ طبقہ ہے جو کرۂ نار سے ملا ہوا ہے۔ دمدار تارے، نیازک، عمود وغیرہ اسی طبقہ میں پیدا ہوتے ہیں،

جب زمین سے ادخنہ اٹھ کر اُس طبقہ تک پہونچتے ہیں تو وہ جل کر کبھی وہیں ٹھہر جاتے ہیں۔ اس وقت اُنکی جیسی صورت ہوتی ہے ویسے ہی نام رکھتے ہیں،

طبقہ ثانیہ یہ وہ طبقہ ہے جہاں خالص ہوا ہوتی ہے،

طبقۂ ثالثہ اس کو طبقۂ زمہریریہ بھی کہتے ہیں اسی طبقہ میں۔ ابر، بجلی، ژالہ وغیرہ پیدا ہوتے ہیں۔ یہ طبقہ نہایت سرد ہے کیونکہ نہ تو اس طبقہ کو آگ کے کرہ کی حرارت سے کوئی تعلق ہے اور نہ آفتاب اسکو حرارت پہونچا سکتا ہے کیونکہ ہوا بسبب اپنی لطافت کے شعاع آفتاب سے گرم نہیں ہوتی بلکہ زمین پر جب آفتاب کی شعاعیں پڑتی ہیں اور زمین ایک جسم کثیف ہے تو وہ گرم ہو کر ہوا کو بھی گرم کر دیتی ہے۔

ہم جس جگہ کو خالی دیکھتے ہیں وہ درحقیقت خالی نہیں ہے بلکہ ہوا سے پُر ہے۔ لیکن ہوا بوجہ شفّاف ہونے کے دکھائی نہیں دیتی اُس کی حرکت البتہ محسوس ہوتی رہتی ہے۔ آگ اور پانی بھی شفاف ہیں لیکن زمین کثیف ہے اسی سبب سے زمین کو بالکل آر پار نہیں دیکھ سکتے۔

ہوا کی حرکت اور جنبش کرنے کے مختلف وجوہ بیان

کیے گئے ہیں بہت بڑی وجہ یہ ہے کہ زمین سے ابخرے
اور ادخنہ برابر اوپر جاتے رہتے ہیں اور کبھی وہ اوپر سے
نیچے کی جانب بازگشت کرتے ہیں انھیں اسباب سے
ہوائیں حرکت ہوتی رہتی ہے اور آندھی چلنے کا بھی یہی
سبب ہے کہ ابخرے کثیر باہم متصادم ہو جاتے ہیں۔ یہ
بھی کہا گیا ہے کہ ہوا بالذات بھی متحرک ہے،

پانی کا ایک ہی طبقہ ہے اسی طرح آگ کا بھی آگ
کا کرہ فلکِ قمر سے ملا ہوا ہے،

عناصر اربعہ میں سے ہر ایک عنصر کی شکل کروی
ہے کیونکہ عناصر کی صورِ نوعیہ بسیط ہیں اور کروی شکل چونکہ
تمام اشکال میں بسیط ہے اور دیگر اشکال کے اطراف و
جوانب مختلف ہوتے ہیں۔ اس لیے اُن کی صورِ نوعیہ
اسی شکل کی مقتضی ہوئی،

ماہرین علوم جدیدہ کا خیال ہے کہ ہر چیز میں وزن
زمین کی کشش سے پیدا ہوتا ہے اور کسی چیز کا بھاری پن

اُس کی قوت جاذبہ کا ٹھیک پیمانہ ہے۔ اور قدماء فلاسفہ کی رائے ہے کہ ہر چیز کا وزن اُس میل طبعی سے عبارت ہے جو اُس کو مرکز عالم یعنی زمین کی جانب ہوتا ہے جو چیز جسقدر مرکز عالم سے قریب ہو گی اُسی قدر اس میں وزن ہو گا اسی سبب سے مٹی سب سے زیادہ وزنی ہے اور پانی اس سے کم اور پانی سے ہوا کا وزن کم ہے آگ کا کرہ چونکہ فلک قمر سے متصل ہے اس لیے وہ خفیف مطلق ہے اور اجرام فلکی کا کوئی وزن نہیں ہے بلکہ افلاک نہ ثقیل ہیں اور نہ خفیف کیونکہ ثقیل اُس کو کہتے ہیں جس کا میلان طبعی مرکز کی طرف ہو۔ اور خفیف اُسکو کہتے ہیں جسکا میلان طبعی محیط کے جانب ہو اور افلاک خود محیط ہیں۔

فلاسفہ نے ہر ایک سیّارہ کی دوری دوسرے سیّارے سے اور نیز اُس کا قطر بھی معلوم کیا ہے۔ چنانچہ آفتاب کا قطر ۸ لاکھ ۶۶ ہزار ۴ سو میل کا ہے اور زمین کا قطر کل ۷ ہزار ۹ سو ۸ میل کا ہے۔ آفتاب سے زمین کا فاصلہ

۹ کروڑ ۲۰ لاکھ میل ہے اور **ماہتاب** کا قطر کل دو ہزار ایک سو ۶۰ میل کا ہے۔ اور زمین سے اُس کا فاصلہ دو لاکھ ۳۹ ہزار میل ہے،

ستارے دن اور رات برابر آسمان پر موجود رہتے ہیں لیکن دن کو آفتاب کی روشنی سے اُنکی روشنی ماند پڑ جاتی ہے اس لیے دکھائی نہیں دیتے،

ماہتاب کبھی ہلال نظر آتا ہے اور کبھی بدر اُس کی وجہ یہ ہے کہ ماہتاب جو روشن نظر آتا ہے۔ یہ روشنی اُسکی ذاتی نہیں ہے۔ بلکہ آفتاب کی روشنی پڑنے سے وہ بھی روشن نظر آتا ہے اس لیے جس قدر حصہ اُس کا آفتاب کے سامنے رہتا ہے وہ روشن نظر آتا ہے جب پورا حصہ اُس کا آفتاب کے مقابل ہو جاتا ہے تو پورا روشن رہتا ہے اور اُسی کو بدر کہتے ہیں۔ اگرچہ طبیعیات میں ان امور سے بحث نہیں کی جاتی بلکہ ان کا بیان فن ہیئت میں ہوتا ہے لیکن ہمنے تبعاً یہ چند امور ذکر کر دیئے،

کائنات جو

عناصر اربعہ کو اس اعتبار سے کہ اُن سے مرکبات کی ترکیب ہوتی ہے **اسطقسات** کہتے ہیں اور اس اعتبار سے کہ مرکبات کی تحلیل کرنے کے بعد وہی باقی رہتے ہیں **عناصر** کہتے ہیں اور اس لحاظ سے کہ اُن میں کون وفساد ہوتا ہے، **ارکان** کہتے ہیں،

انھیں عناصر کی ترکیب اور امتزاج سے فضا میں مختلف چیزیں پیدا ہوتی ہیں جن کو کائنات جو کہتے ہیں ذیل میں ان کے انواع واقسام اور اسباب وعلل بیان کیے جاتے ہیں،

بارش آفتاب کی تمازت کی وجہ سے نمناک زمین اور دریا اور سمندروں سے انجرے بھاپ کی شکل میں پیدا ہوتے ہیں۔ یہ بھاپ بلند ہو کر ابر کی صورت میں تمام

فضا میں پھیل جاتی ہے۔ جب اُس میں طبقۂ زمہریریہ کی برودت یا کسی اور طرح کی خنکی اثر کرتی ہے تو وہ پانی کی صورت میں بدل جاتی ہے اور بارش کی شکل میں زمین پر برستی ہے۔ اور کبھی اُس وقت جب کہ بخارات قطرے کی صورت قبول کر لیتے ہیں عین حالت تقاطر میں شدید خنکی پہنچ جاتی ہے تو وہ اولے کی صورت میں گرتے ہیں اور کبھی قبل قطرے کی صورت بننے کے خنکی شدید پہنچ جاتی ہے تو وہ برف کی صورت میں گرتے ہیں پہاڑوں پر عموماً بادل بہت ہوتے ہیں اور پہاڑوں پر بارش بھی اور جگہ کے مقابلہ میں زیادہ ہوتی ہے اور چونکہ پہاڑوں پر سے پانی بہہ کر ندی اور سمندروں میں جاتا ہے اور اُس میں پانی کے بہاؤ سے پتھر کے ذرے بھی رہتے ہیں۔ اس سبب سے دریا اور سمندروں کے کنارے ریت سے پٹے رہتے ہیں اور اس سبب سے کہ ندی اور نالوں کے ذریعہ سے شور اور نمکین چیزیں بہہ کر سمندر میں جاتی ہیں

سمندر کا پانی کھاری ہوتا ہے،

اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ فلاں شہر یا فلاں مقام پر اتنے انچہ بارش ہوتی ہے اُس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اگر اُس شہر یا اُس مقام کے برابر ایک تالاب بنایا جائے اور اُس میں سال بھر تک بارش کا پانی جمع کیا جائے اور پانی کو انجرات کے ذریعہ سے اڑنے نہ دیں اور پھر سال کے اختتام پر پانی کی گہرائی معلوم کریں اور وہ مثلاً دس انچہ ہو تو ہم کہیں گے کہ دس انچہ سال بھر میں بارش ہوئی۔ اسکے لیے ایک آلہ بنایا گیا ہے جسے میزان المطر کہتے ہیں۔ اوپر سے اس کا منہ کشادہ ہوتا ہے اس آلہ کو زمین کی سطح سے کچھ بلندی پر کھلے ہوئے مقام پر رکھ دیتے ہیں اور چونکہ اس آلہ پر نمبر بنے ہوتے ہیں اس لیے پانی کی مقدار صاف معلوم ہو جاتی ہے،

بخار اور دخان میں فرق یہ ہے کہ بخار میں اجزا مائیہ اور ہوائیہ ہوتے ہیں اور دخان میں اجزا ناریہ اور ارضیہ

شبنم۔ جب بخارات تر زمین سے نکل کر فضا میں جاتے ہیں اور مقدار میں قلیل ہوتے ہیں تو ہوا کی برودت مؤثر ہو کر اُن کو کثیف کر دیتی ہے اور وہ بخارات شب میں قطرہ قطرہ ہو کر ٹپکتے ہیں۔ اور کبھی خود ہوا برودت کی وجہ سے شبنم کی صورت میں زمین پر گرتی ہے،

کُہرہ جب بخارات کثیر زمین سے بلند ہو کر فضا میں جاتے ہیں اور ابر کی صورت نہیں بنتی تو شدّتِ برودت سے دھوئیں کی صورت میں دکھائی دیتے ہیں۔ اسی کا نام کہرہ ہے اور کبھی شدّتِ برودت سے ہوا خود کہرہ کی صورت قبول کر لیتی ہے،

قوس قزح جس وقت آفتاب افق مشرق یا مغرب کے قریب ہوتا ہے اور اُس کے مقابل دوسری طرف ابر شفاف و رقیق منجمد ہوا ور اس ابر کے پیچھے کوئی کثیف جسم جیسے ابر سیاہ یا پہاڑ وغیرہ ہو تو وہ ابر رقیق و شفاف بصورت آئینہ ان دونوں کا عکس قبول کرتا ہے اور شعاع منحرف کی

وجہ سے اُس میں مختلف رنگ نظر آتا ہے۔ اور اگر ابر رقیق ماہتاب کے گرد دائرہ کے مانند مجتمع ہو اور اُس کے پیچھے ابر کثیف ہو۔ تو اس ابر شفاف کا عکس اُس ابر کثیف کے اجزا پر منعکس ہوتا ہے تو اس کا عکس دائرہ کی طرح نظر آتا ہے اسی کو ہالہ کہتے ہیں،

شفق آفتاب کی روشنی کا عکس غروب ہوتے ہوئے پڑتا ہے اس لیے سنہرے رنگ کا ایک آتشی کرہ دکھائی دیتا ہے،

لوہ جب ہوا آفتاب کی تمازت یا گرم ابخرے یا ادخنہ کے مِل جانے سے اس قدر گرم ہو جاتی ہے کہ احراق کی قوت اُس میں آجاتی ہے تو اُس کو لوہ کہتے ہیں۔

بگولا اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں ایک وہ جس کا رُخ زمین کی جانب ہوتا ہے اور دوسرا وہ کہ جس کا رُخ اوپر کی جانب ہوتا ہے، صورت اولیٰ کی یہ وجہ ہے

کہ کبھی ہوا اوپر سے نیچے کی جانب آتی ہے اور اتفاقاً
اُس کا تصادم ایسے بخار یا دُخان سے ہو جاتا ہے جو
نیچے سے اوپر کی جانب جانا چاہتا ہے تو ہوا اوپر
کے رُخ ہو کر چکر کھاتی ہے اور صورت ثانیہ کی وجہ
جنوبی و شمالی یا شرقی و غربی ہواؤں کا تصادم ہے،

بجلی ابر میں ایک خاص مقدار آگ کی موجود ہوتی
ہے جب یہ آگ ابر کو پھاڑ کر نکلتی ہے تو اُس میں
ایک قسم کی چمک اور روشنی پیدا ہوتی ہے اسے بجلی
کہتے ہیں۔ اور جو آواز پیدا ہوتی ہے اُسے گرج
کہتے ہیں۔ روشنی کی رفتار آواز سے دس لاکھ گنا زیادہ
تیز ہے یہی وجہ ہے کہ آواز سننے کے پہلے ہم روشنی
دیکھ لیتے ہیں۔ چنانچہ جب بندوق دغتی ہے تو اُسکی
چمک ہم کو آواز سے پہلے دکھائی دیتی ہے،

فلاسفۂ جدیدہ کے نزدیک ابر میں برقی قوت ہوتی
ہے جب وہ ایک ابر کو پھاڑ کر دوسرے ابر میں جاتی ہے

یا زمین پر گرتی ہے تو بجلی اور گرج پیدا ہوتی ہے، اور کبھی دخان کرۂ نار تک پہنچتا ہے اور خاکستر یا لوہے خواہ تانبے کی صورت میں زمین پر گرتا ہے اور کبھی مشتعل ہو کر ٹوٹتے ہوئے تارے کی طرح نظر آتا ہے۔ یہی شہاب ثاقب ہے اور کبھی مشتعل نہیں ہوتا بلکہ جل کر وہیں دیر تک باقی رہتا ہے وہی دمدار تارہ، سینگ دار جانور، نیازک، عمود وغیرہ کی طرح معلوم ہوتا ہے، کبھی مشتعل ہو کر اژدھے کی صورت میں زمین پر گرتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔

زلزلہ جب زمین کے اندر بخار و دخان کثیر مقدار میں پیدا ہو جاتے ہیں تو کبھی اپنی حرکت سے زمین کو شق کر کے باہر نکل آتے ہیں۔ اور کبھی اتنی قوت نہیں رکھتے کہ زمین کو شق کر سکیں تو ناچار اُن کی حرکت اضطرابی کے سبب سے زمین کے اُس قطعہ کو جنبش ہوتی ہے کبھی کثرت بخار

اور دخان کے سبب سے پگھلا ہوا مادّہ نکل نکل کر اتنا بڑا ڈھیر ہو جاتا ہے کہ اُس سے پہاڑ بن جاتا ہے۔

معادن

وہ بخارات اور دخان جو زمین کے اندر پیدا ہوتے ہیں جب اُن میں خاص قسم کا مزاج پیدا ہو جاتا ہے تو اُن سے اُسی قسم کا معدن وجود میں آتا ہے۔ اشیاء معدنیہ کے انواع و اقسام بیشمار ہیں،

منجملہ اُن کے سونا، چاندی، پیتل، لوہا، تانبا، رانگ پارہ، ٹین، جست، سیسہ، ایلومینیم، ابرک، گندھک، یاقوت عقیق، ہرتال، شنجرف، بلور ہیں۔

بعض معدنیات جب زمین کے اندر سے نکالی جاتی ہیں تو اُن کی شکل اور حالت ویسی ہی ہوتی ہے جیسے صاف و شفاف حالت میں ہم اُن کو دیکھتے ہیں۔ اور بعض پتھر اور مٹی میں اس طرح ملی ہوئی ہوتی ہیں کہ بادی النظر میں پہچانی نہیں جا سکتیں۔

معدنیات سے انسان بہت سے کام لیتا ہے
سونا بہت زیادہ قیمتی شمار کیا جاتا ہے سونے کے زیور
وغیرہ بنائے جاتے ہیں۔ اور سکّے بھی اسکے ڈھالے
جاتے ہیں۔ خالص سونا اس قدر ملائم ہوتا ہے کہ اُس کے
زیور اور سکّے نہیں بنائے جاتے۔ سونے کے سخت کرنے
کے لیے تانبے اور چاندی کا کچھ حصہ ملاتے ہیں۔ چاندی
کے ملانے سے سونے کا رنگ زیادہ زرد ہو جاتا ہے اور تانبے
کے ملانے سے زیادہ سُرخی مائل۔ سونا سب دھاتوں سے
زیادہ وزنی ہے۔ چاندی سے بھی زیور بنائے جاتے ہیں
اور سکّے بھی اُس کے ڈھالے جاتے ہیں۔ انسانی زندگی
کے لیے معدنیات اس قدر ضروری ہیں کہ بغیر انکے چارہ کار
نہیں۔ لوہے کو دیکھو کہ کس قدر کارآمد ہے

مسلمانوں نے فن مناظر میں جو کتابیں لکھی ہیں اُنکے
دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اُن کو اس حقیقت کا علم تھا
کہ بعض چیزیں ایسی ہیں کہ جن کے ذریعہ سے اگر دیکھا جائے

تو چھوٹی چیزیں بڑی دکھائی دیتی ہیں۔ ۱۶۰۸ء میں ہالینڈ کے ایک باشندہ لیپرشی نامی نے دریافت کیا کہ اگر بلور کے دو ٹکڑوں کو ایک خاص طریقہ پر باہم ملا کر اُن کے ذریعہ سے دیکھا جائے تو دور کی چیزیں بڑی ہو کر بہت صاف نظر آنے لگتی ہیں۔ رفتہ رفتہ اسی سے دوربینیں اور خردبینیں ایجاد ہوئیں۔

نفسیات

مادہ کے ہر پہلو پر کلّی حیثیت سے بحث کرنے کے بعد اب موقع آیا ہے کہ نفوس و ارواح کے انواع و اقسام عواطف، وجذبات کی تفصیل کی جائے،

مادۂ اولیٰ کی طرح ارواح کا ظہور بھی اُسی روح کُل سے ہوا ہے جسکو فلاسفہ کی اصطلاح میں عقل فعال کہتے ہیں، روح کوئی ایسی چیز نہیں ہے۔ جس کو ہم آنکھوں سے دیکھ، اور ہاتھوں سے چھو سکیں یا اُس کو کسی اور حس سے دریافت کر سکیں۔ بلکہ جس طرح آفتاب کو ہمیشہ اُس کی کرنوں کے ذریعہ سے پہچانا جاتا ہے اور دھوئیں کو دیکھ کر جان لیا جاتا ہے کہ یہاں آگ روشن ہے اسی طرح ہم کو روح کا علم بھی اُس کے مظاہر اور آثار کے ذریعہ سے حاصل ہے،

ہم جب کسی ذی روح مثلاً انسان کے افعال واعمال، حرکات وسکنات پر غور وفکر کرتے ہیں تو ہمکو اُن میں اور گھڑی کی سوئیوں کی حرکت میں زمین و آسمان کا فرق معلوم ہوتا ہے۔ اس میں اضطرار محض نہیں اُس میں اضطرار محض ہے۔ اُس میں قصد وشعور ہے اس میں بے حسی اور جمود، لہٰذا انسان میں افعال ارادیہ کے صدور کے لیے ایک باشعور قوت کا ہونا ضروری ہے۔ اسی طرح ہم انسان میں نشو ونما بھی پاتے ہیں اسلیے اُس میں قوت تغذیہ وتنمیہ کا ہونا بھی لازمی ہے اور ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ تمام حیوانات بلکہ تمام موجودات مادّیہ میں انسان ہی کو یہ شرف حاصل ہے کہ اپنی ذات اور اپنے گرد وپیش کی اشیاء کے تعلقات پر غور وفکر کر سکے اور سلسلۂ علل کی موجودگی کی واقفیت سے علت العلل کا سراغ لگائے۔ اس لیے اس میں قوت غور وفکر کا ہونا بھی ازبس ضروری ہے۔

ان امور کو دیکھتے ہوئے ظاہر ہوتا ہے کہ انسان مختلف کمالات کا مجموعہ ہے روح نباتی اگر اُس کی جسمانی بقاء کے لیے تغذیہ و تنمیہ کا کام انجام دے رہی ہے تو روح حیوانی اُس کے پہلو بہ پہلو حس و حرکت کی صورت میں اپنا جلوہ دکھا رہی ہے، اور روح انسانی اگر ایک طرف روح نباتی اور حیوانی پر حکومت کر رہی ہے تو دوسری طرف کائنات ہستی کے اسرار و کنہ کی جستجو میں بھی مصروف ہے" عام طور پر فلاسفہ کے نزدیک۔ روح نباتی، حیوانی، اور انسانی علیحدہ علیحدہ اپنے مستقل وجود کے ساتھ انسان میں موجود ہیں اور اس خیال کا منشاء غالباً مختلف مظاہر کا ظہور ہے لیکن حکماء اسلام میں ایک گروہ کا خیال یہ ہے کہ انسان کے لیے صرف ایک ہی روح ہے جس کو روح انسانی کہتے ہیں اور اُسی سے تغذیہ و تنمیہ حس و حرکت غور و فکر یہ جملہ کام انجام پاتے ہیں مختلف آلات و قویٰ

کی بنا پر مختلف مظاہر اُس سے ظہور پذیر ہوتے ہیں۔
حکماء اسلام میں ایک جماعت کا یہ بھی خیال ہے کہ جمادات بھی وجود ارواح سے خالی نہیں ہیں اور دور جدید کے بعض فلاسفہ کا بھی یہی مسلک ہے۔ وہ بھی جمادات میں نشو و نما کا اعتراف کرتے ہیں اُنکی تحقیق کے مطابق جمادات کے نمو اور حیوانات کے نمو میں ما بہ الامتیاز سستی اور تیزی کے سوا کوئی دوسری شئے نہیں ہے جس طرح گھڑی کے دائرہ میں منٹ کی سوئی چکر لگاتی ہوئی نظر آتی ہے لیکن گھڑی کے بڑے کانٹے پر جب تک نہایت غور کے ساتھ نظر جما کر نہ دیکھا جائے اُس کی حرکت محسوس نہیں ہوتی اسیطرح اجسام کی نشو و نما کی رفتار کا بھی حال ہے بعض نہایت سریع السیر ہیں۔ بعض اُس سے کم سریع ہیں اور اُن کی قوت نمو کا مشاہدہ غور و فکر کا محتاج ہوتا ہے بعض بہت زیادہ بطی اور سست ہیں اور اس لیے اُن کے نشو و نما

کا پتہ بہت غور و فکر کے بعد چلتا ہے،

تجربات موجودہ اور اکتشافات جدیدہ بھی اس رائے کی تائید کرتے ہیں۔ حال میں ایسا بلور دریافت ہوا ہے کہ اسکے نمو اور حیوانات کی نمو میں حیرت انگیز مشابہت ہے۔ ان تمام امور سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ کائنات کے ذرہ ذرہ میں روح موجود ہے۔ لیکن ان سب میں اعلیٰ و افضل روح انسانی ہے۔ وہ کارگاہ ہستی کے عجائب و غرائب کے مطالعہ میں مشغول رہ کر اپنے غور و فکر سے علل قریب و بعید کا پتہ لگاتی ہے۔ جانوروں میں غور و فکر کی طاقت موجود نہیں ہے اس لیے اُن کو سلسلہ علل کا خیال تک نہیں ہوتا۔ ایک پرندہ تجربہ کی بنا پر بندوق دیکھ کر ڈرنے لگتا ہے۔ کیونکہ وہ جانتا ہے کہ اس نالی میں سے گولی نکلی تو مجھے چوٹ لگے گی یا مر جاؤں گا۔ لیکن وہ کبھی یہ نہیں سوچتا کہ ایسا کیوں ہوتا ہے۔ اس لیے پرندہ کبھی بارود کی ترکیب نہ معلوم کر سکے گا،

یہ امر کہ روح کے جملہ اقسام کی حقیقت وماہیت ایک ہے یا مختلف اس کی طویل بحث لفظی کج بحثیوں سے خالی نہیں۔ اصل بات صرف اس قدر ہے کہ جملہ ارواح اُسی روح کل یعنی عقل فعّال[۱] کے چشمۂ فیض کے مختلف سوتوں کے مظاہر ہیں۔ چونکہ روح انسانی کو اپنے اصل سے کمال مشابہت ہے۔ اس لیے وہ جوہر مجرد ہے اور بقیہ بوجہ قلت یا عدم مشابہت کے جسمانی ہیں۔ یا یوں سمجھو کہ یہ جملہ ارواح روحِ کل کے اظلال و پرتو ہیں لیکن تمھارا وہ سایہ جو زمین پر پڑتا ہے وہ بھی تمھارا ظل وعکس ہے اور جب تم آئینہ سامنے رکھتے ہو اُس میں جو تمھارا عکس دکھائی دیتا ہے وہ بھی تمھارا ظل ہے مگر اول الذکر کو تمھاری صورت نہیں کہتے اور موخر الذکر کو تمھاری صورت کہتے ہیں

---

[۱] اس سے عقل فعّال کا فاعل مستقل ہونا لازم نہیں آتا بلکہ جس طرح ہم روزمرہ دیکھتے ہیں کہ ایک چیز دوسری چیز کی موجودگی کا سبب ہو جاتی ہے، حالانکہ فاعل حقیقی واجب تعالیٰ ہے ایسا ہی یہاں بھی سمجھنا چاہیئے۔ عقل فعّال اور جملہ عقول کا بیان الٰہیات میں آئے گا ۱۲ منہ

کیونکہ اس میں تمھارے تمام خط و خال نمایاں ہیں۔ اسی طرح ارواح کا بھی حال ہے۔ اگرچہ جملہ ارواح، روح کل کے اظلال و پرتو ہیں۔ لیکن باوجود اِس کے اُن میں اختلاف موجود ہے۔ کوئی مجرد ہے تو کوئی جسمانی، کوئی مدرک ہے تو کوئی غیر مدرک،

اب تک جو کچھ لکھا گیا وہ ایک اجمالی بیان تھا اب ہم جملہ اقسام روح کے مباحث کو تفصیل وار بیان کرینگے،

روح نباتی

عالم کائنات ایک باترتیب اور مسلسل نظام فطرت پر قائم ہے۔ جس کا ہر درجہ دوسرے درجہ سے بلند ہے پہلے جمادات ہیں جن میں نہ حرکت ہے نہ نمو، نہ احساس ہے، نہ غور و فکر، اس کے بعد نباتات کا درجہ ہے جن میں حرکت اور نمو تو ہے۔ لیکن وہ دوسرے صفات سے محروم ہیں۔ اس کے بعد حیوانات کا درجہ ہے جن میں حرکت اور نمو کے ساتھ احساس و ارادہ بھی ہے۔ سب سے آخر لیکن سب سے اعلیٰ و افضل انسان کا درجہ ہے جس میں ان تمام خصوصیات کے ساتھ غور و فکر کی صفت بھی موجود ہے۔ قدرت نے انسان کی جسمانی ساخت کا ڈھنگ ہی کچھ ایسا ڈالا ہے کہ اُس کی ذات مختلف کمالات کا مجموعہ ہو کر بزم کائنات کی صدر نشین بنے،

چونکہ تعلق ارواح حصول کمالات کا زینہ ہے اسلیئے ارواح کو صور کمالیہ کہتے ہیں۔ اس بنا پر روح نباتی جسم کی اُس صورت کمالیہ کو کہیں گے جس کے ذریعہ سے تغذیہ وتنمیہ وغیرہ کا کام انجام پائے یہ روح تمام اجسام نامیہ میں پائی جاتی ہے۔ ارواح میں سب سے ادنیٰ درجہ اسی کا ہے۔ اوسط درجہ روح حیوانی کا، اور اعلیٰ درجہ روح انسانی یعنی نفس ناطقہ کا ہے۔ نباتات میں صرف روح نباتی موجود ہے۔ اور اگرچہ اُن میں نہ انسان کی طرح قوتِ گویائی ہے اور نہ حیوانات کی طرح ارادہ وشعور لیکن وہ اپنے نشو ونما کی صفت سے گلچیں کے جور وستم کی شکایت اور باغبان کی توجہ یا عدم توجہ کا افسانہ اپنی خاموشی کی زبان سے سناتی رہتی ہیں۔ قویٰ روح نباتی جن کو قویٰ طبیعیہ بھی کہتے ہیں دو قسموں پر منقسم ہیں۔ مخدومہ وخادمہ۔ مخدومہ چار ہیں۔ غاذیہ[1]، نامیہ[2]، مولدہ[3]، مصورہ[4]

غاذیہ اُس کو کہتے ہیں جو غذا کو جزء بدن ہونے کے قابل بنادے۔ تاکہ وہ بدل ما یتحلل ہوسکے۔

نامیہ اُس قوت کو کہتے ہیں جو جسم کو طبعی مناسبت پر انتہا ر نمو تک بڑھائے یہاں یہ بھی جاننا ضروری ہے کہ ہر قسم کی زیادتی کو نمو نہیں کہتے۔ چنانچہ انسان کی فربہی، سن وقوف یعنی پینتیس سال کے بعد نمو نہیں ہر اسی طرح سن نمو میں لاغری کو ذبول نہیں کہتے، ذبول اُس کمی کو کہتے ہیں جو طبعی مناسبت کے ساتھ زمانہ پیری میں پائی جاتی ہے۔

مولدہ اُس قوت کا نام ہے جو ایک جسم سے اُس دوسرے جسم کے پیدا ہونے کا سبب ہو جو اُسی کی نوع یا جنس سے ہو

مصورہ اُس قوت کو کہتے ہیں جو قوت مولدہ کے پیدا کردہ اجسام کی صور و اشکال کا سبب ہو۔

قوائے خادمہ بھی چار ہیں۔ جاذبہ[1]، ماسکہ[2]، ہاضمہ[3]، دافعہ[4]

جاذبہ وہ قوت ہے جو غذا کو جذب کرتی ہے۔ اس

قوت کا وجود بعض اعضا، مثلاً معدہ اور رحم میں بظاہر معلوم ہے اور ان کے علاوہ دوسرے اعضا میں استدلال وقیاس کے ذریعہ سے ثابت ہے۔

ماسکہ وہ قوت ہے جو غذا کو روک رکھتی ہے تاکہ قوت ہاضمہ اُس میں اپنا عمل کرے۔

ہاضمہ اُس قوت کا نام ہے جو غذا کی کیفیت بدلتی ہے۔ یعنی غذا کی صورت کو عضو کی صورت کے مشابہ بناتی ہے۔

دافعہ وہ قوت ہے جو فضلات کو بذریعہ پیشاب پسینہ وغیرہ کے خارج کرتی ہے اور اخلاط کو بذریعہ آوردہ کے اعضا میں پہنچاتی ہے تاکہ بدل ما یتحلل ہو سکے

روح حیوانی

روح حیوانی جسم کی اُس صورت کمالیہ کو کہتے ہیں جسکے سبب سے اُس سے افعال ارادہ، شعور کے ساتھ صادر ہوتے ہیں۔ قوی حیوانی کی دو قسمیں ہیں، مدرکہ[1] و محرکہ[2]
قوۃ مدرکہ کی بھی دو قسمیں ہیں۔ حواس خمسہ ظاہری[1] و حواس[2] خمسہ باطنی،

حواس خمسہ ظاہری۔ سامعہ[1]، باصرہ[2]، شامہ[3]، ذائقہ[4] اور لامسہ[5] ہیں۔ جن کے کام بہ ترتیب سننا، دیکھنا، سونگھنا، چکھنا اور ٹٹولنا ہیں۔

دیکھنے کے متعلق ماہرین طبیعیات کا یہ خیال ہے کہ سورج ہر چیز پر اپنی شعاعیں ڈالتا ہے جب شئے مرئی سے شعاعیں ہماری آنکھوں تک پہنچتی ہیں اور آنکھوں کے ذریعہ سے رطوبت جلیدیہ میں اس کا عکس پڑتا ہے

تو آئینہ کی طرح وہ اُس کا عکس قبول کر لیتی ہے اور وہ
چیز ہم کو نظر آنے لگتی ہے سننے کے متعلق فلاسفہ
کا یہ خیال ہے کہ ہوا کے ذریعہ سے آواز ہمارے
کانوں میں پہنچتی ہے۔ اور کان کے سوراخ کے پٹھے
میں آواز کے ادراک کی قوت موجود ہے۔ اسی طرح سونگھنے
کی قوت ناک میں اُس پارۂ گوشت کے ذریعہ سے موجود
ہے جو دماغ کے بطن مقدم سے متصل ہے۔ جب ہوا
کسی قسم کی بُو سے اثر پذیر ہو جاتی ہے اور وہ ہماری
ناک تک پہنچتی ہے تو خوشبو اور بدبو کا ہم کو احساس
ہوتا ہے۔ اسی طرح زبان کے پٹھے میں مزہ کے ادراک
کی قوت موجود ہے۔ جس سے زبان مزہ کا ادراک بذریعۂ
رطوبات لعابیہ کے کرتی ہے۔ ایسے ہی قوت لامسہ
حیوان کے اعضا میں موجود ہے۔ یہ حس کل حیوانات
حتیٰ کہ ادنیٰ درجہ کے کیڑوں میں بھی پائی جاتی ہے
کیونکہ اگر اُن کے جسم میں سوئی چبھوئی جائے تو وہ بھاگنے

کا ارادہ کرتے ہیں۔ نباتات کی طرح نہیں کہ کاٹ بھی ڈالے جائیں مگر اپنی جگہ سے ہل نہیں سکتے۔

حواسِ خمسہ باطنی - حسِّ مشترک، خیال، واہمہ حافظہ اور متخیلہ ہیں۔ انسان و حیوان کو اپنے پانچوں حواسِ ظاہری کے ذریعہ سے جو کچھ محسوس ہوتا ہے وہ سیدھا حسِّ مشترک میں جاتا ہے۔ اور پھر اُن کے نقوش خیال میں جمع ہوتے ہیں۔ اسی لیے خیال کو حسِ مشترک کا خزانہ کہتے ہیں۔ حسِّ مشترک کی حالت صاف شیشے کی چادر جیسی ہے جس میں شعاعیں آتی ہیں اور نکل جاتی ہیں وہ تصاویر یا نقوش جو ہمارے خیال میں محفوظ ہیں اُس وقت تک ہماری توجہ کو اپنی طرف مائل نہیں کرتیں۔ جب تک کہ حواسِ ظاہری اپنے کام میں چستی اور مستعدی سے مصروف رہ کر نئے نئے نقش حسِّ مشترک کے لیے جمع کرتے رہتے ہیں۔ لیکن جب یہ اس تھک کر سُست پڑ جاتے ہیں یا جب ہمیں سخت فکر

دامنگیر ہوتی ہے یا جُھٹ پٹے کے وقت ہم بیٹھے ہوئے کسی سوچ میں محو ہوتے ہیں یا جب ہم سوئے ہوتے ہیں تو یہ چھپی چھپائی صورتیں اپنے نہانخانہ سے ہمارے سامنے آکھڑی ہوتی ہیں۔ کیونکہ اس لوح خیالی کو صانع قدرت نے نیار ہی اس مقصد کے لیے کیا ہے کہ جو چیزیں حواس خمسہ ظاہری کے ذریعہ سے محسوس ہوں اُن کے نقوش اس میں باقی رہیں۔

بعض حیوانات مثلاً پروانے وغیرہ میں حواس باطنی نہیں ہوتے اور یہی وجہ پروانوں کے پے در پے آگ پر گرنے کی ہے۔ اگر حواس باطنی رکھتے ہوتے تو تجربہ ہو جاتا اور اس طرح آگ پر نہ گرتے،

واہمہ[1] وہ قوت دماغی ہے جس کا کام محسوسات کے معانی جزئیہ کا ادراک ہے، جیسے ماں، باپ کی صور محسوسہ سے

---

[1] حس مشترک کی جگہ بطن دماغ کا اگلا حصہ ہے، خیال کی جگہ دماغ کے اگلے حصہ کا جوف اخیر ہے، واہمہ کی جگہ دماغ کے جوف اخیر کا پہلا حصہ ہے، حافظہ کی جگہ دماغ کے آخری حصہ کا جوف آخیر ہے اور متخیلہ کی جگہ وسط دماغ ہے ۱۲ منہ

محبت والفت بھیڑیے سے عداوت، شہد سے شیرینی اور اندرائن سے تلخی کا ادراک،

حافظہ جس کا دوسرا نام "ذاکرہ" اور مترجمہ بھی ہے وہ قوت دماغی ہے۔ جسمیں قوت واہمہ کے معلومات جمع رہتے ہیں۔ اسی لیے حافظہ کو قوت واہمہ کا خزانہ بھی کہتے ہیں۔

جب کسی انسان کی قوت حافظہ وخیال منتہائے کمال کو پہنچ جاتی ہے تو اُس کے گذشتہ وموجودہ نقوش اُس کے لیے دستور العمل کا حکم ہوجاتے ہیں۔ وہ تجربہ کو اپنا رہنما قرار دیتا ہے اور اُس کے افعال عقل کی ہدایت سے صادر ہوتے ہیں۔ اور جب کسی حیوان میں یہ قابلیت پیدا ہوجاتی ہے کہ وہ اُن نقوش کا علم جن کا ذخیرہ اُس کے خیال یا حافظہ میں جمع ہے اُسی نوع کے دوسرے حیوان پر منتقل کرسکتا ہے تو ترقی کی بہت بڑی منزل طے ہوجاتی ہے یہ ترقی اس امر کی دلیل ہے

کہ انفرادی زندگی نے اجتماعی یا عمرانی زندگی کی شکل اختیار کرلی۔ بعض کیڑے اپنے خیالات کو ایک دوسرے پر منہ کو منہ سے ملاکر ظاہر کرتے ہیں۔ اور انسان کا ذریعہ اظہار معلومات، تکلم ہے۔ فن تحریر کی ایجاد نے ان نقوش خیالیہ کے استحکام و تسجیل کو شان وسعت ودوام عطا کی اور چھاپے کی ایجاد نے اس کی رونق کو اور دوبالا کردیا۔

متخیلہ جس کا دوسرا نام مفکرہ بھی ہے۔ اُس قوت دماغی کو کہتے ہیں، جو حافظہ و خیال کے مخزونات کی ترکیب و تحلیل سے ہمیشہ نئی نئی شکلوں اور عجیب عجیب صورتوں کے مناظر پیش کرتی ہے کبھی ایسا انسان تیار کرتی ہے۔ جس کا سر گھوڑے جیسا اور بقیہ جسم مثل انسان کے اور کبھی بے سر کا چلتا پھرتا انسان مشاہدہ کراتی ہے حاصل یہ کہ یہ قوت ہر لحظہ اُن صور و نقوش پر نظر جمائے رہتی ہے۔ جو خیال یا حافظہ میں جمع ہیں اور اُس میں

طرح طرح سے ترکیب و تفصیل کرتی رہتی ہے۔ تمام فنون وصنائع اور بالخصوص صنعت اشعار میں اس قوت کو بہت بڑا دخل ہے۔ عجیب الخلقت ہستیاں مثلاً دیو، پریاں، بڑے بڑے دانتوں والے بھوت۔ یہ سب اسی قوت کی اختراع کردہ صورتیں ہیں۔ یہ نقاب پوش ساحرہ زاہدان خلوت نشین کو بھی اپنے دام سحر میں لانے سے غافل نہیں رہتی۔ جھوٹی آرزوئیں اور باطل تمناؤں کو مختلف انداز سے ترکیب دیکر ایک دل کشا اور حیرت انگیز مرقع تیار کرلیتی ہے، جس پر کبھی کبھی بڑے بڑے زاہدان شب زندہ دار بھی فریفتہ ہوجاتے ہیں ؎

کرا مجال کزاں ہمت ہوشیار آید
صباز کوے تو چوں مست بادہ خوار آید

ایک بار دریا میں طوفان آیا اور تند ہوا کے جھونکوں نے ایک اسٹیمر کو جنگی جہاز سے دور پھینک دیا۔ طوفان اور برق و باد تھمنے کے بعد جہاز اُس کی جستجو میں روانہ ہوا۔

دن کا وقت تھا۔ سورج نہایت تیزی کے ساتھ چمک رہا تھا۔ مطلع بالکل صاف تھا۔ ایک شخص نے ایک ڈوبتے ہوئے اسٹیمر کی طرف اشارہ کیا۔ تمام لوگوں کی نگاہیں اس کی طرف اُٹھ گئیں۔ ہر شخص نے دیکھا کہ اسٹیمر ہچکولا کھا رہا ہے اور اُس پر ڈوبنے کی خبر دینے والی جھنڈیاں بھی لہرا رہی ہیں۔ کپتان نے فوراً ایک کشتی بھیجی کہ ڈوبنے والوں کو بچائے۔ کشتی سُرعت کے ساتھ آگے بڑھی۔ جو لوگ اُس کشتی میں تھے۔ اُن کو ڈوبنے والوں کا ایک غول نظر آتا تھا جو اُچھلتے تھے۔ ہاتھ پاؤں مارتے تھے لیکن کشتی جب قریب پہنچی تو معلوم ہوا کہ یہ سب قوت متخیلہ کی کرشمہ سازیاں تھیں۔ نہ اسٹیمر تھا۔ نہ ڈوبنے والے آدمی، ساحل کے قریب چند سرسبز درختوں کی ٹہنیاں کاٹ کے دریا میں ڈالدی گئی تھیں۔ جن کو ہوا کے جھونکے حرکت دے رہے تھے وہی ٹہنیاں اسٹیمر، جھنڈیاں ڈوبنے والے

آدمی کا غول۔ غرضکہ سب کچھ بن گئیں تھیں"

اگر حیوان میں موافق اور مخالف چیزوں کے ادراک کے واسطے صرف حواس ظاہری اور باطنی پیدا کیے جاتے اور میل طبعی اور شوق ذاتی جو موافق طبع چیزوں کی جانب حرکت کرنے اور مخالف طبع چیزوں سے کراہت کرنے پر برانگیختہ کرے نہ پیدا کیے جاتے تو یقیناً باصرہ اور باقی حواس ظاہری اور باطنی بیکار رہتے۔ اس لیے قدرت نے حواس ظاہری اور باطنی کے ساتھ حیوان کو ایک قوت محرکہ جو سرچشمۂ حرکت ہے عنایت کی تاکہ وہ قوت موافق طبع چیزوں کی طرف حرکت کرنے کی رغبت دلائے اور مخالف طبع چیزوں سے کراہت و تنفر پیدا کرائے۔ مثلاً جو اشیا ہمیں خوش ذائقہ معلوم ہوں۔ جتنی چیزیں خوشبودار ہوں جن آوازوں کا سننا خوشگوار ہو، جن مناظر کا دیکھنا مسرت افزا ہو۔ غرضکہ جو چیزیں ہم میں انبساط پیدا کریں۔ اُن کی جانب

ہمیں اس قوت کی بدولت رغبت ہو۔ اسی طرح جو ماکولات ومشروبات ہمیں بدذائقہ معلوم ہوں جو آوازیں کرخت ہوں۔ جن چیزوں میں بُو آتی ہو، جن مناظر سے آنکھ میں خیرگی یا خستگی پیدا ہوتی ہو، غرضکہ جو چیزیں ہم میں انقباض پیدا کریں۔ اُن سے اس قوت کی وجہ سے ہم کو کراہت ہو۔

یہ قوت جب موافق طبع چیزوں کی طرف مائل کرے تو اُس میلان کو شوق کہتے ہیں۔ اور اگر مخالف طبع چیزوں کے دفعیہ اور انتقام کی جانب مائل کرے تو اُسکو غضب کہتے ہیں اور اگر مخالف طبع چیزوں سے نفرت دلائے تو اُس کو کراہت وتنفر کہتے ہیں۔ پہلے فعل کا احساس یا تصور ہوتا ہے۔ احساس خواہ تصور سے شوق یا کراہت کا وجود ہوتا ہے جس سے انبساط یا انقباض کی صورت پیدا ہوتی ہے انبساط نام ہے اعصاب کے پھیلنے اور انقباض نام ہے اعصاب کے سکڑنے کا اس کے بعد ارادہ ہوتا ہے۔ ارادہ

کے بعد فعل کا ظہور ہوتا ہے۔ یہاں یہ بھی ظاہر کر دینا ضروری ہے کہ احساس یا تصور خواہ فعل کا ہو یا کسی اور امر کا اُس سے ایک نفسانی کیفیت پیدا ہوتی ہے جس کو اُس شئے کا جذبہ کہتے ہیں۔ اُس کی علامات بھی جسم پر ظاہر ہوتی ہیں، جیسے جذبۂ خوف، جذبۂ شرم و حیا، جذبۂ خوف سے چہرہ زرد پڑ جاتا ہے۔ جذبۂ شرم و حیا سے چہرہ پر سُرخی کی لہر دوڑ جاتی ہے۔"

روح انسانی

چونکہ انسان کی شخصیت روح و جسم دو اجزا سے مرکب ہے۔ لہٰذا ایک کے حالات سے دوسرے کے حالات پر بہت کچھ روشنی پڑ سکتی ہے۔ اسی لیے ہم گذشتہ بیانوں میں اس امر کو بتدریج واضح کرتے آئے ہیں کہ جسم کی خلقت مادّہ سے ہوئی ہے اور جس طرح مادّۂ اولیٰ کا ظہور اُس روح کُل سے ہوا ہے جس کو عقل فعّال[1] کہتے ہیں۔ اسیطرح اس پیکرِ خاکی کے رفیق یعنی روح انسانی کا ظہور بھی اُسی روح کل سے ہوا ہے۔ جس کو صانع عالم اور خالق کل نے اس عالم کے لیے سرچشمۂ وجود بنایا ہے،

---

[1] جس طرح اس عالم میں ایک چیز دوسری چیز سے بنتی ہے اور ایک چیز دوسری چیز کے لیے سبب ہوتی ہے حالانکہ فاعل حقیقی اور بخشندہ وجود جناب باری تعالیٰ ہے، اسی طرح عقل فعّال جو عالم عقول میں ایک جوہر ہے روح اور مادّہ وغیرہ کے لیے سبب ہے ۱۲ منہ

روح انسانی جس کو نفس ناطقہ بھی کہتے ہیں ایک جوہر بسیط ہے جس کی حکومت انسان کے تمام قویٰ اور اعضاء جسمانیہ پر ہے۔ وہ مُدرک و عالم ہے اس لیے عرض نہیں ہے۔ کیونکہ عرض کا قیام عرض کے ساتھ ایک ایسا امر ہے کہ عقل سلیم اس کے تسلیم کرنے سے قاصر ہے، وہ مدرک کلیات ہے۔ اس لیے جسم و جسمانی نہیں ہے۔ کیونکہ کلّی کسی جسم میں قائم ہو اور پھر اُس کی کلّیت باقی رہے محال ہے،

روح انسانی کی دو قوتیں عاقلہ[1] اور عاملہ[2] ہیں قوت عاقلہ جس کو عقل کہتے ہیں اسکی بھی دو قسمیں ہیں۔

قوت نظری مثلاً اس امر کا جاننا کہ اللہ تعالےٰ رحیم و کریم، جواد و فیاض ہے یا مثلاً یہ جاننا کہ عالم حادث ہے، زمین گول ہے، پانی بالطبع جاری ہے

قوت عملی یعنی وہ قوت جس کا تعلق ہمارے اعمال

سے ہے۔ مثلاً اس امر کا علم کہ ظلم لائق ترک اور عدل لائق اختیار ہے

قوت عاملہ وہ قوت ہے جس کے ذریعہ سے روح انسانی کا تمام قویٰ و اعضاء جسمانیہ پر تسلط ہوتا ہے،

تمام امور خواہ کلیہ ہوں یا جزئیہ، مادّیہ ہوں یا مجرّدہ سب کی مدرک انسان میں روح انسانی ہے۔ وہی دیکھتی ہے، سنتی ہے، سونگھتی ہے، اور چکھتی ہے، تمام حواس ظاہری اور باطنی صرف اُس کے آلات ہیں جن کے ذریعہ سے اُس کو جزئیات کا ادراک ہوتا ہے کیونکہ اگر محسوسات کا مدرک انسان میں کوئی اور ہو۔ اور معقولات کا اور۔ تو روح انسانی سب چیزوں کی مدرک نہ ہوئی اور یہ خلاف بداہت ہے۔ حواس کو محض مجازاً مدرکات کہا جاتا ہے اور راز اس میں یہ ہے کہ بدن انسانی کی مثال بعینہ اُس شہر کی ہے جس کی آبادی ترقی پذیر ہے۔ جس طرح ایسے شہر کو ایک بادشاہ کی

ضرورت ہوتی ہے جو رعایا کی خبر گیری کرے۔ اور رعایا بھی جان و دل سے اُسکی اطاعت میں مصروف رہے۔ اسی طرح بدن انسان کے لیے بھی ایک حاکم کی ضرورت ہے جس کی تمام اعضاء و قوئ بدنیہ اطاعت کریں اُسی حاکم کا نام روح انسانی ہے"

حکماء نے عقل انسانی کے چار درجے قرار دیئے ہیں۔ اوّل عقل ہیولانی یہ وہ مرتبہ ہے جس میں "عقل" مثل ایک لوح سادہ کے ہوتی ہے جسپر نہ بدیہیات کا کوئی نقش ہوتا ہے نہ نظریات کا۔ دوسرا عقل بالملکہ ہے۔ اس مرتبہ میں ظاہری بدیہیات عقل میں حاصل ہوتی ہیں۔ تیسرا عقل مستفاد ہے یہ وہ مرتبہ ہے کہ بدیہیات کے ساتھ کافی ذخیرہ نظریات کا بھی عقل میں موجود ہوتا ہے۔ چوتھا عقل بالفعل ہے جب عقل اس درجہ پر پہنچتی ہے تو تمام نظریات اُسکے پیش نظر ہوتی ہیں۔ اسی مرتبہ پر جنس حیوانی کی بلحاظ کمالات انسانی اسکے انتہا ہے"

حکماءِ یونان کا یہ بھی خیال ہے کہ آن واحد میں نفس ناطقہ کی توجہ دو یا دو سے زیادہ چیزوں کی جانب غیر ممکن ہے لیکن اس بے بنیاد دعوے پر وہ کوئی دلیل قوی نہ لاسکے البتہ یہ نظریہ اُن کی عام تصنیفات میں موجود ہے۔ لیکن اگر وہ صرف تصنیف و کتب بینی ہی کی حقیقت پر نظر ڈالتے تو اُس بے حقیقت نظریہ کے سقم سے بےخبر نہ رہتے۔ ہم کتاب پڑھ رہے ہیں اور مطلب سمجھتے جا رہے ہیں۔ بحث کی بُرائی بھلائی بھی خیال میں آ رہی ہے اور اُس کے متعلق دوسرے مصنفین کی رایوں کا بھی لحاظ ہو رہا ہے یہ کئی سلسلے ایک ساتھ جاری ہیں پڑھنا، مطلب کا سمجھنا، تنقید کرنا، دوسرے مصنفین کی رایوں کا موقع بہ موقع لحاظ رکھنا وغیرہ وغیرہ اسی طرح تصنیف و تالیف کا بھی حال ہے،

اقسام

علم و ادراک

علم و ادراک کی بھی چار قسمیں ہیں۔ احساس[1] تخیل[2] توہم[3] تعقل[4]،

حواس خمسہ ظاہری سامعہ باصرہ ذائقہ شامّہ لامسہ کے ادراک کو احساس کہتے ہیں۔ قوت متخیلہ کے ادراک کو تخیل کہتے ہیں قوت واہمہ کے ادراک کا نام توہم ہے عقل کے ادراک کو تعقل کہتے ہیں؛

حقیقت میں مدرک نفس ناطقہ ہے مگر چونکہ آلات و قوے کے ذریعہ سے اُس کا تعلق مدرکات سے ہوتا ہے اس لیے انواع ادراک کو انھیں قوے و آلات کے ناموں کی مناسبت کے ساتھ نامزد کرتے ہیں۔

یہاں اس امر کا جاننا بھی ضروری ہے کہ جو نقوش اشیاء خارجیہ کے قویٰ ذہنیہ یا خود نفس ناطقہ میں حاصل ہوتے ہیں۔ ان نقوش کو اُن اشیاء خارجیہ کے ساتھ کہ جن کے یہ نقوش ہیں کس قسم کا علاقہ ہے،

حکماء مشائیہ کے نزدیک اتحاد ماہیت کا علاقہ ہے یعنی دونوں کی ماہیت ایک ہے۔ مثلاً اگر یہ کہا جائے کہ زید کا نقش یا اُس کی صورت ذہن میں حاصل ہوئی تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ انسان جو زید کی ماہیت کلیہ ہے وہ ذہن میں حاصل ہوا اور زید کے جو کچھ تشخصات خارج میں تھے۔ اُسی کے مانند ذہن میں اُس کی ماہیت کلیہ یعنی انسان میں تشخصات ذہنیہ پیدا ہو گئے۔

حکماء اشراقیہ کے نزدیک محاکات کا علاقہ ہے، یعنی اُن نقوش ذہنیہ کے ذریعہ سے اشیاء خارجیہ سے آگاہی ہوتی ہے اس لیے زندوں، مردوں دیکھے ہوئے واقعات و مناظر اور سر بفلک پہاڑ وں کی صورت

شبیہیں اور تصویریں ذہن میں موجود ہوتی ہیں اور
اُن کے ذریعہ سے اُسی طرح علم وانکشاف حاصل
ہوتا ہے۔ جس طرح کہ مصور کی بنائی ہوئی تصویروں
کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے ظاہر ہے کہ مُصَوِّر کی
تصویروں اور اُن چیزوں میں کہ جن کی یہ تصویریں
ہوتی ہیں۔ صرف محاکات کا علاقہ ہے۔ اسی طرح
اُس پیغام تاربرقی کے الفاظ میں جو تارگھر میں داخل
کیا جاتا ہے اور اُن علامات میں جن کے ذریعہ سے یہ پیغام
ایک مقام سے دوسرے مقام دور و دراز تک پہنچایا جاتا
ہے، محض محاکات کا علاقہ ہے۔ علیٰ ہذا القیاس کسی
کتاب کے حروف اور اُن افعال یا مناظر میں کہ جن کا اظہار
بذریعہ حروف کیا گیا ہے۔ صرف محاکات کا علاقہ موجود ہے
جس سے واقعات ومناظر کی تصویر پڑھنے والے کے صفحہ
ذہن پر صفائی سے اُتر آتی ہے۔ اس کے علاوہ الٰہیات
میں ہم اس امر کو بیان کرینگے کہ یہ غیر ممکن ہے کہ ماہیت

وجودِ خارجی سے معرا ہو کر ذہن میں حاصل ہو۔ اس بیان سے
ظاہر ہو گیا کہ اشراقیہ اس رائے میں حق بجانب ہیں۔
کسی شئے کی شبیہ و مثال جو ذہن میں حاصل ہوتی
ہے اُسے معلوم کہتے ہیں۔ اور اُس کے حصول سے ذہن
میں جو کیفیت ادراکیہ پیدا ہوتی ہے اُس کو علم کہتے ہیں۔
شئے خارجی کو معلوم بالعرض کہتے ہیں کیونکہ کبھی علم باقی رہتا ہے
اور خارج سے شئے معدوم ہو جاتی ہے اور علم کے لیے وجودِ معلوم
شرط ہے اس لیے شئے خارجی کی شبیہ و مثال ہی کو معلوم
قرار دیا گیا۔

حدوث نفس ناطقہ

انسانی زندگی کا جس نے غور و فکر کے ساتھ مطالعہ کیا ہے اُس پر یہ امر روز روشن کی طرح واضح ہو گیا ہو گا کہ انسان کے تمام اجزا ہر لحظہ و ہر لمحہ تغیر پذیر ہیں۔ نو مہینہ تک جب وہ ماں کے شکم میں تھا۔ تو اُس کی زندگی کی نوعیت آبی تھی اور اُس زمانہ میں اُس نے درجہ بدرجہ بہت سی متمائز مگر متناسب شکلیں بدلیں۔ ابتدا میں صرف قویٰ نباتیہ اُس میں پائے جاتے تھے۔ پھر قویٰ حیوانیہ کا دور آیا۔ پھر نفس ناطقہ کا ظہور و تعلق ہوا۔ جب وہ پیدا ہوا تو اُس کی زندگی آبی سے ہوائی ہو گئی۔ وہ ہوا میں سانس لینے لگا۔ نئے قسم کی غذا اُسے دی جانے لگی۔ اسکی پرورش کا طریقہ بدل گیا۔ دانت نکل آئے اور خوراک بدل گئی۔ شیر خوارگی کے زمانے کے بعد طفولیت کا دور آیا۔ اور

عہد طفولیت مبدل بہ عالم شباب ہو گیا اُس کا جسم
نشوونما پاتا گیا۔ اور ساتھ ہی ساتھ قویٰ عقلی بھی ترقی کرتے
گئے۔ جب اُس کی عمر پندرہ سال کے قریب پہنچی تو اُسکی
اخلاقی سیرت میں بھی تغیر پیدا ہو گیا ہے، نئے جذبے
نئے خیالات، اور نئی اُمنگیں اُس پر اپنا اثر ڈالنے لگیں
آخر کار ریعان بلوغ کی حد آپہنچتی ہے۔ اور اس کے بعد
انحطاط کا زمانہ شروع ہو جاتا ہے۔ ہمیں اس دَور کے
حسرت ناک نظارے یعنی قویٰ جسمانیہ و ذہنیہ کے ضعف
کی تصویر کھینچنے کی ضرورت نہیں۔ ہر انسان ایک صدی سے
بھی کم مدت میں ان تمام منازل کو طے کر لیتا ہے۔ بشرطیکہ
اُس کا خاتمہ قبل از وقت نہ ہوا ہو۔

کیا زندگی کے یہ تمام منازل ہمیشہ سے موجود ہیں کہ
ہم اُن کو قدیم کہیں یا بتدریج پیدا ہوتے چلے آئے ہیں
کہ اُن کو حادث کہا جائے۔ اول الذکر صورت یہاں بالکل
بے معنی ہے اس لیے کہ یہ تمام منازل بتدریج ظہور پذیر

ہوئے ہیں۔ یعنی پہلے نہ تھے پھر موجود ہوئے اور نفس ناطقہ کا موجود، اور متعلق ہونا اُس کا بدن کے ساتھ یہ بھی منجملہ اُن منازل کے ایک منزل ہے۔ اس لیے نفس ناطقہ بھی حادث ہوا،

اگر کوئی یہ کہے کہ نفس ناطقہ کا تعلق تو بدن سے ضرور حادث ہے لیکن اس سے اسکا حدوث لازم نہیں آتا۔ کیونکہ ہوسکتا ہے کہ وہ خلقت بدن کے پہلے سے موجود ہو۔ اس کا جواب یہ ہوگا کہ نفس ناطقہ کے وجود میں استعداد بدن کو بہت بڑا دخل ہے۔ جب بدن میں استعداد کامل حاصل ہوجاتی ہے تو مبدار فیاض سے نفس ناطقہ کا وجود فائض ہوتا ہے۔ اگر نفس ناطقہ قدیم ہوتا تو وہ باعتبار اپنی فطرت وذات کے جوہر کامل ہوتا۔ اور اُس کو کوئی احتیاج قوی جسمانیہ کی نہوتی۔ لیکن جسطرح جنین کہ ابتدا میں رحم کا محتاج ہوتا ہے مگر بعد پیدا ہونے کے اُس کو احتیاج باقی نہیں رہتی، اسی طرح نفس ناطقہ کا تعلق جب بدن سے منقطع

ہوجاتا ہے تو اُس کا وجود اور قوی ہوجاتا ہی جس طرح کہ بچہ کا وجود رحم سے جدا ہونے کے بعد پہلے سے قوی ہوجاتا ہے۔ اِس لیے نفس ناطقہ اپنے حدوث میں تو بدن کا محتاج ہے لیکن بعد حدوث کے وہ غیر فانی وابدی ہے۔ اور کسی شئے کے ابدی ہونے سے اُس کا ازلی ہونا ضروری نہیں ہے۔ ہوسکتا ہے کہ ایک شئے اپنے حدوث میں کسی دوسری شئے کی محتاج ہو۔ اور بعد حدوث کے اُسکی احتیاج باقی نہ رہے۔

بعض لوگوں نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اگر نفس ناطقہ حادث ہو تو ہر جنین کے لیے قادر مطلق کو ایک نئی روح پیدا کرنی پڑیگی لیکن ان کو اس کی خبر نہیں کہ جس نے جنین کا نیا جسم بنایا اگر وہ اُس کی روح کو بھی جسم کے ساتھ بنائے تو کونسی مشقت اُس کو اٹھانی پڑے گی۔

موت طبعی

اس کالبد جسمانی اور پیکر خاکی کی مثال بعینہٖ اُس کشتی کی ہے جو دریا میں موجود ہے۔ اور روح کی مثال اُس ہوا کی ہے جو کشتی کو حرکت دیتی ہے۔ جس طرح کشتی جب کمزور ہو جاتی ہے اور اُس کے تمام کل اور پُرزے ڈھیلے پڑ جاتے ہیں تو وہ تلاطم امواج کا مقابلہ نہیں کر سکتی اور تہ آب غرق ہو جاتی ہے۔ اس وقت ہوا کا تعلق بھی اُس سے منقطع ہو جاتا ہے۔ اسی طرح جب بدن انسانی میں اعتدال مزاج باقی نہیں رہتا، اور اُس پر رطوبت غریبی غالب آ جاتی ہے تو تمام قوی جسمانیہ ایک ایک کر کے اپنے فعل و عمل سے جواب دیدیتے ہیں۔ اس وقت روح کا تعلق جسم سے منقطع ہو جاتا ہے اور وہ اپنے پرانے رفیق و ہمدم یعنی جسم کو الوداع کہتی ہے ؎

جان قصد رحیل کرد گفتم کہ مرو
گفتا چہ کنم خانہ فرو می آید

یہی موت طبیعی ہے۔ اور جس طرح کمزور ہونے کے سبب کبھی کشتی اسباب ارضی یا سماوی سے غرق ہو جاتی ہے اور ہوا کا تعلق اُس سے منقطع ہو جاتا ہے۔ اسی طرح بدن انسانی سے بھی کبھی روح کا تعلق کسی مرض کی وجہ سے موت طبیعی کے وقت سے پہلے منقطع ہو جاتا ہے اسی کا نام موت غیر طبیعی ہے۔

حکماء کا اس امر میں اختلاف ہے کہ روح انسانی کا تعلق اولاً و بالذات کسی عضو سے ہے لیکن تحقیق یہ ہے کہ اُس کا اولاً تعلق اُس بخاری جسم سے ہے جو قلب میں پیدا ہوتا ہے۔ اور جسکو اطباء روح بخاری کہتے ہیں۔

روح خواہ نباتی ہو یا حیوانی یا انسانی جب تک اُسکا علاقہ بدن کے ساتھ رہتا ہے تو تمام اعضاء بدن میں اُس کا ایک خاص اثر قائم ہوتا ہے اُسی اثر کو زندگی اور حیات کے نام سے تعبیر کرتے ہیں۔

رویاءِ صادقہ
اور
خواب و خیال

کارگاہ ہستی کے عجائب کی اگر فہرست مرتب کی جائے تو عالم رویا کا نام اُس میں سب سے پہلے ہوگا۔ یہ کسقدر تعجب خیز امر ہے کہ بیداری کی حالت میں انسان کو جن چیزوں کا کبھی خیال تک نہ آئے یا وہ اپنے کو اُن چیزوں سے دیکھنے سے قاصر پاتا ہو۔ وہ اُن کی سیر و مطالعہ سے نیند کی حالت میں آسودہ ہو۔ جب کہ تمام حواس معطل اور بیکار ہو جاتے ہیں۔ ایک غیر مہذب وحشی انسان کو بھی جس کی روح پر جہالت کی تاریکی چھائی ہوتی ہے۔ عالم رویا میں وہ سہانے جنگل اور دلفریب مرغزار نظر آتے ہیں۔ جو اُس کی زندگی کا سب سے زیادہ خوشگوار

لمحہ ہوتے ہیں چونکہ نیند کی حالت میں انسان کو عالم رویا کی چیزیں نظر آتی ہیں اس لیے اولاً نیند کی حقیقت ذہن نشین ہو جانا چاہیئے۔ روح کا ظاہر سے باطن کی طرف رجوع کرنیکا نام نیند ہے۔ روح سے مراد یہاں وہ اجزاء بخاریہ ہیں۔ جو اخلاط سے قلب میں پیدا ہوتے ہیں۔ یہ روح شرائین کے ذریعہ سے تمام بدن میں نفوذ کرتی ہے،

جب معدہ کے بخارات رطبہ رگوں کے ذریعہ سے دماغ تک پہنچتے ہیں تو یہ رطوبت اُن اعصاب کو کہ جن کا مرکز دماغ ہے ڈھیلا کر دیتی ہے۔ جس کے سبب سے روح بخاری کثیف ہو کر اپنے مرکز یعنے قلب کی طرف رجوع کرتی ہے۔ اور حواس ظاہری معطل ہو جاتے ہیں اسی کا نام نیند ہے۔ اور چونکہ روح بخاری کا نفوذ مثل نفوذ شعاع شمس کے ہے۔ جب فضا میں خفیف ابر آجاتا ہے تو دھوپ دھیمی پڑ جاتی ہے۔ بالکل زائل نہیں ہو جاتی اسی طرح ابتدائے نوم میں آواز کچھ نہ کچھ سنائی دیتی ہے۔

احساس بالکل زائل نہیں ہو جاتا۔ لیکن جب نیند کا اثر پورے طور پر غالب آجاتا ہے۔ تو آواز وغیرہ کا احساس کلیۃً باقی نہیں رہتا۔ بہرحال جب نیند کی وجہ سے حواس ظاہری معطل ہو جاتے ہیں تو نفس ناطقہ ان ظاہری مشغلوں سے فرصت پاکر اُس عالم قدس کی جانب متوجہ ہوتا ہے کہ جس کا یہ عالم ظل اور پرتو ہے اُس وقت نفس ناطقہ پر قدسیات و روحانیات کے بعض علوم کا عکس پڑتا ہے۔ جیسا کہ ایک آئینہ کا عکس دوسرے آئینہ پر پڑتا ہے۔ اسی عکس کو رویا رصادقہ کہتے ہیں۔ اگر یہ نقوش علمیہ حافظہ وخیال میں بعینہا محفوظ رہیں اور قوت متخیلہ اُن میں کسی قسم کا تصرف نہ کرے۔ تو اُنکے تعبیر کی ضرورت نہیں پڑتی۔ کیونکہ وہ جس طریقہ پر نظر آتے ہیں۔ ویسے ہی وقوع میں بھی آتے ہیں۔ اور اگر قوت متخیلہ اُن میں تصرف کرے اور ایک چیز کو دوسری چیز کی شکل میں کرکے جو اُس کے ساتھ کسی قسم کی مناسبت رکھتی ہے دکھائے

تو اس وقت تعبیر کی ضرورت ہوتی ہے۔

اس کے علاوہ ایک اور قسم بھی رویا کی ہے جسکو خواب پریشاں یا خواب و خیال کہتے ہیں۔ اور اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ وہ مخفی صورتیں جو ہمارے خزانۂ خیال میں موجود ہیں نیند کی حالت میں ہم کو دکھائی دینے لگتی ہے اور قوت متخیلہ کبھی اُن کا وہ مرقع تیار کرتی ہے کہ اُن کا خاص اثر ہم پر ہوتا ہے۔ اس قسم کے رویا کی کوئی تعبیر نہیں ہوتی۔

تناسخ

اِس مسئلہ کے متعلق کہ روح جسم سے جدا ہونے کے بعد کِس حالت میں اور کہاں رہتی ہے لوگوں کے خیالات مختلف ہیں ایک گروہ کا یہ خیال ہے کہ روح قبر کے گرد و پیش منڈلایا کرتی ہے۔ دوسرا گروہ یہ سمجھتا ہے کہ مرنے کے بعد بحالت سراسیمگی و پریشانی فضائے بسیط میں ادھر اُدھر بھٹکتی پھرتی ہے۔

متکلمین اسلام کا یہ خیال ہے کہ عالم مثال میں رہتی ہے۔ حکماء اسلام میں ابن رشد اور اُس کے معتقدین کا یہ مسلک ہے کہ روح کل میں جذب ہو جاتی ہے اور جس سمندر کا یہ قطرہ تھا اُسی میں مِل جاتا ہے۔ اِس لیے انسان کی سعادت اسی میں ہے کہ روح کل کی طرف اُس کی رجعت شانِ اکملیت لیے ہوئے ہو۔ کیونکہ یہی

اتحاد یا انضمام یا وصال روح کے لئے مایہ سرور جاودانی ہے۔ اور جو لوگ تناسخ کے قائل ہیں اُن کا عقیدہ یہ ہے کہ "مقام نزدان" یعنی نجات تک پہنچنے میں روح کو کچھ مدت لگتی ہے اور اس اثنا رہیں اسی عالم میں جزا وسزا کے طریقہ پر اپنا قالب بدلتی رہتی ہے۔ مرنے کے بعد ہر انسان کی روح کسی ایسے جسم میں منتقل ہو جاتی ہے جو اُسکے گذشتہ عمال کے مناسب ہوتا ہے، لیکن جزا وسزا کے طریقہ پر روح کا مختلف قالب بدلنا اُس وقت متصور ہو سکتا تھا۔ جب ہر انسان کو یہ معلوم ہوتا کہ میں پہلے کس قالب مین تھا اور جب یہ معلوم نہیں تو تعجب ہے کہ کس قسم کی یہ جزا وسزا ہے اور سب سے بڑھ کر طرفہ ماجرا یہ ہے کہ کون سی عقل سلیم اس امر کو جائز رکھ سکتی ہے کہ کسی مرد کی ماں اُس کی بی بی بنے اور کسی عورت کا بیٹا اُس کا شوہر کیونکہ جب ایک بدن سے دوسرے بدن کی طرف روح کا انتقال جائز ہوا تو اس قسم کی صورتوں کا پیش آجانا غیر ممکن

نہیں ہے۔ علاوہ ان سب خرابیوں کے عقلی دلیل بھی تناسخ کی موافقت نہیں کرتی۔ یہ معلوم ہو چکا ہے کہ روح انسانی کو کلّیات کا علم بلا واسطہ آلات جسمانی کے ہوتا ہے۔ اگر تناسخ صحیح ہوتا تو جزئیات کا علم جسم کے بدلنے سے اگر جاتا رہتا تو کلّیات کا علم جو روح انسانی کو بذاتہا حاصل ہے اُس کو باقی رہنا چاہیئے تھا۔ جب یہ صورت نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ تناسخ ایک بے بنیاد شئے ہے"

ارتقاء

فلاسفہ مشائیہ نے یہ بیان کیا تھا کہ تمام عالم عناصر کا مادّہ اور اُس کی اصل ایک ہے۔ اِس نظریہ کے تحت میں بعض اتباع مشائیہ نے یہ بیان کیا کہ مادّہ عناصر میں قوانین طبیعیہ کے ماتحت اس قدر تغیرات اور تحولات ہوئے کہ جسم نباتی بتدریج ترقی کرتے کرتے حیوان ہوگیا اور جسم حیوانی ترقی کرتے کرتے انسان بن گیا۔

حکمار اسلام نے بھی قانون ارتقار کو دلیل و برہان سے مستحکم کیا ہے بالخصوص علامہ ابن مسکویہ مصنفین رسائل اخوان الصفا۔ عمر خیام۔ علامہ صدرالدین شیرازی نے اپنی اپنی تصنیفات میں مسئلہ ارتقار کو ذکر کیا ہے لیکن نہ وہ ارتقار جس کے مدعی اتباع مشائیہ ہیں۔

ایک جماعت نے اتباع مشائیہ سے بھی دو قدم

اگے بڑھایا۔ اور قانون ارتقاء کے تمام اشیاء عالم پر حادی ہونے کا اعتقاد کیا،

ڈاروِن نے اس مسئلہ کو اپنے ہاتھ میں لیا ؎

مجلس چو بر شکست تماشا بمارسید

اور ایک طویل غور و فکر اور کد و کاوش کے بعد اس بلند آہنگی کے ساتھ دنیا کے سامنے اس کو پیش کیا کہ تمام عالم علمی گونج اُٹھا۔ حالانکہ ڈاروِن کے سرزمین عقل کی یہ پیداوار نہیں ہے۔ اُس نے صرف اتباع مشائیہ کی پیروی کی ہے۔ اُس کو اُن پر جو کچھ فضیلت اور شرف ہے وہ یہ ہے کہ یہ ہی پہلا وہ شخص ہے۔ جس نے اس نظریہ کو علم تشریح، علم الحیوانات علم وظائف الاعضاء، علم آثار قدیمہ علم طبقات الارض کے اصول و قواعد پر منطبق کرنا چاہا،

مقلدین مشائیہ اور ڈاروِن کے نظریہ کا حاصل یہ ہے کہ جسم کی ہر نوع خواہ وہ جمادی ہو یا نباتی اور حیوانی بتدریج

اپنی صورت بدلتی اور ایک سابقہ شکل سے ترقی کرتی ہوئی موجودہ شکل تک پہنچتی ہے۔ مثلاً سونا کہ ایک زمانۂ دراز کے بعد اس حالت کمال کو پہنچا ہے۔ یعنی ابتدا میں سیسہ تھا۔ پھر رانگ ہو گیا، اُس کے بعد پیتل ہوا۔ پھر چاندی ہوا، اور چاندی سے ترقی کر کے سونا بن گیا۔ اسی طرح بناتی اور حیوانی اجسام نے قدیم ترین اشکال سے لے کر جدید ترین اشکال تک بتدریج ترقی کی ہے۔ اور انسان چونکہ کامل ترین جسم ہے اس لیے اُس نے بے شمار منازل طے کیے ہیں،

ڈارون نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ تنازع للبقا، جمادات سے لے کر حیوانات تک میں جاری و ساری ہے اور طبیعت اُسی درخت اور اُسی حیوان کو باقی رکھتی ہے جو اقوی ہے۔ اس لیے صرف ایک ہی نوع سے تمام انواع و عوالم عناصر بتدریج بن گئے۔ اور ابتدا وجود سے آج تک بیشمار نوعیں فنا ہو گئیں اور اقوی و اصلح وجود برابر ترقی کرتا رہا حتیٰ کہ خلقت کی آخری زنجیر تک پہنچا جو انسان ہے،

لیکن اب سوال یہ ہے کہ انسان کے موجود ہونے پر قانون ارتقار کا عمل درآمد ختم ہو گیا۔ اور اب قانون توارث عمل کر رہا ہے جس سے انسان کا بچہ انسان ہی سے پیدا ہوتا ہے اگر ایسا ہے تو حیوانات و نباتات کی انواع میں قانون توارث کو شروع ہی سے کیوں نہ تسلیم کر لیا جائے اور یہ کہنا کہ قانون ارتقار انسان کی عقلی قابلیت میں اب بھی عمل کر رہا ہے ارتقار کے مفہوم سے گریز ہے کیونکہ گفتگو اُس ارتقار میں تھی۔ جس میں ایک نوع دوسری نوع سے بدل جاتی ہے۔ اور عقلی ترقی سے ایسا تغیر پیدا نہیں ہوتا۔ افریقہ کا وحشی اور متمدن آبادی کا ایک فلاسفر دونوں کا نام انسان ہے۔ اور طرفہ ماجرا تو یہ ہے کہ صدہا ہزار انواع معدوم ہو گئیں اور تاریخ و روایت ایک کا بھی پتہ نہیں دیتی۔

اس لیے ارتقار کا واقعی مفہوم وہی ہے جس کو حکمار اسلام نے سمجھا ہے یعنی اجسام میں قدیم ترین اشکال سے لیکر جدید ترین اشکال

تک بتدریج ترقی ہوئی ہے یعنی جمادات کے بعد نباتات
کا وجود ہوا۔ اور پھر اُن نباتات کا وجود ہوا جو مرتبۂ
حیوانی سے قریب ترین ہیں۔ پھر حیوانات کا وجود ہوا
اور اُن حیوانات کا وجود ہوا۔ جن کو انسان کے ساتھ
اقوال یا افعال میں مشابہت ہے۔ پھر انسان کا وجود
ہوا جو جنس حیوانی کا باعتبار کمال کے انتہائی مرتبہ ہے؛

الٰہیات

یہ امر کہ تمام علوم و فنون میں کس علم کو رتبہ و درجہ کے لحاظ سے شرف و فضیلت حاصل ہے اِس کی تفصیل کی یہاں گنجائش نہیں۔ البتہ غرض و غایت کے اعتبار سے اُس علم کو سرمایۂ منفعت و گنجینۂ منزلت کہہ سکتے ہیں۔ جس سے روحانی ترقی، اور حقیقی بیداری پیدا ہو جو غور و فکر کا خوگر بنائے، اور جس میں اُس نادیدہ ہستی کا پتہ ہو۔ جس کا بحر جود و کرم ہر دم و ہر لحظہ موجزن رہتا ہے۔ جملہ علوم و فنون میں حکمائے یونان کے نزدیک وہ گل سر سبد آلٰہیات ہے[۱]

آلٰہیات کی دو قسمیں قرار دی گئی ہیں ایک وہ جس میں خدائے برتر کی ذات و صفات اور جواہر مجردہ کے اوصاف سے

---

[۱] لیکن ہماری آلٰہیات قرآن ہے اور وہی ہمارا گل سرسبد و سدا بہار ہے ۱۲ منہ

بحث کی جاتی ہے۔ اور دوسری وہ جس میں اُن
صفات یا اُن چیزوں سے بحث کی جاتی ہے جو مجردات
و مادیات دونوں میں مشترک ہیں جیسے علّت و معلول
واحد و کثیر اور موجود و معدوم ہونا۔ اوّل کو علم الٰہی اور
دوسری کو امور عامّہ کہتے ہیں۔ چونکہ عام کو خاص پر تقدم
حاصل ہے۔ اس لیے الٰہیات میں پہلے امور عامّہ کو ذکر
کرتے ہیں۔

امورِ عامّہ

وجود و عدم

ممکنات کا وجود خدائے کارساز کی فیض بخشی اور اُسکے جود و کرم کا نتیجہ ہے۔ اُن کے وجود کو باری تعالےٰ کی ذات کے ساتھ وہ نسبت نہیں ہے جو مکان کو معمار کے ساتھ ہے کہ تعمیر و تکمیل پذیر ہونے کے بعد وہ بنانیوالے سے بالکل مستغنی و بے نیاز ہو جاتا ہے۔ بلکہ وہ نسبت ہے جو سلسلۂ کلام کو متکلم کے ساتھ یا روشنی کو شمع کے ساتھ یا شعاعوں کو آفتاب عالمتاب کے ساتھ ہے کہ متکلم کے خاموش ہونے کے ساتھ ہی سلسلۂ کلام بھی باقی نہیں رہتا یا شمع کے گُل ہونے کے بعد ہی روشنی بھی معدوم ہو جاتی ہے اور آفتاب عالمتاب کے غائب ہونے کے

ساتھ ہی نہ شعاعیں رہتیں نہ عالم روشن رہتا لیکن
خدائے برتر کی ہستی جو تمام ہستیوں کا ملجا و ماوا ہے عدم
و تغیر سے بالکل منزہ ہے،

پھر یہ بھی واضح رہے کہ متکلم کا کلام ذات متکلم کا جزو
نہیں ہے بلکہ اُس کا نتیجۂ عمل ہے۔ اسی طرح وہ ضو،
و روشنی جو جرم آفتاب سے نکل کر تمام کائنات عالم کو
بقعۂ نور بنا دیتی ہے وہ اُس کا جزو نہیں ہے بلکہ وہ اُسکے
انعکاس اور فیض بخشی کا ثمرہ ہے۔ بس یہی نسبت
ممکنات کے وجود کو باری تعالیٰ کی ذات کے ساتھ ہے
لیکن اس مثال سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ خداوند تعالیٰ
ممکنات کو عدم سے وجود میں لانے کے لیئے مجبور ہے
جیسا کہ آفتاب اپنی ضو فشانیوں میں مجبور محض ہے نہیں
بلکہ صانع عالم، قادر و توانا، اور فاعل مختار ہے، اُسے
کرنے نہ کرنے کا اختیار ہے،

اس تقریر کے بعد اب اس امر کا احتمال بھی باقی نہیں

رہتا کہ وجود ممکن ماہیت یا ذات ممکن پر زائد ہو، کیونکہ جب یہ معلوم ہو گیا کہ وجود ممکن صانع عالم کے جود و کرم، فیض و بخشش کا نتیجہ ہے تو کون کہہ سکتا ہے کہ ممکن کی ذات اور ہے اور وجود اور، نہیں بلکہ ذات اور وجود دونوں ایک ہیں صرف تعبیر کا اختلاف ہے اسی طرح ماہیت اور وجود بھی دونوں ایک ہیں۔ اس لیے کہ یہ نہیں ہو سکتا کہ ماہیت خارج میں ایک مرتبہ کلی کی صورت میں موجود ہو اور پھر دوسری مرتبہ شخص کی صورت میں بلکہ کسی ممکن کے موجود ہونے کا مطلب ہی یہ ہے کہ اُس کی ماہیت متشخص ہو کر ظہور پذیر ہو گئی۔ زید کا موجود ہونا صرف اسی سے عبارت ہے کہ اُس کی ماہیت کلیہ (انسان) اس خاص شکل و صورت میں ظاہر ہوئی۔ اسی فیض واحد کو حکماء کی اصطلاح میں جعل بسیط کہتے ہیں۔

اکثر حکماء اسلام اور حکماء اشراق جعل بسیط کے قائل ہیں صرف فرق یہ ہے

کہ حکما، اسلام کے نزدیک وجود ہر شئے کا اُس کی ذات کا عین ہی اور حکما راشراقیہ کے نزدیک وجود ہر شئے کا اس کی ماہیت کا عین ہی۔ بہر حال فریقین کے نزدیک فیض (جعل) واحد ہی اور حکما و مشائیہ کے نزدیک فیض مرکب (جعل مرکب) کیونکہ وجود ممکن ان کے نزدیک ماہیت ممکن پر زائد ہے، اس لیے صانع عالم کے فیض کا اثر ماہیت کے ساتھ وجود کا منضم ہو جاتا ہے لیکن ظاہر ہے کہ انضمام وجود اس وقت صحیح ہو سکتا ہی جبکہ ماہیت قبل انضمام وجود موجود ہوتی کیونکہ جب تک کوئی شئے خود موجود نہ ہو اس کے ساتھ دوسری شئے کا انضمام کیونکر متصور ہو سکتا ہے۔ کپڑا اگر پہلے سے موجود نہو تو کیونکر سُرخی یا سیاہی اُس کے ساتھ منضم ہو سکتی ہے،

سلہ دونوں راؤں میں فرق یہ ہے کہ حکما راسلام کے نزدیک وجود کوئی معنی کلی نہیں ہی اور اسکا اشتراک تمام موجودات کے وجودوں میں صرف لفظی ہے اور اشراقیہ کے نزدیک وجود ایک مفہوم کلی ہے جسکے افراد تمام موجودات میں کامل و ناقص ہوکر پائے جاتے ہیں ۱۲ منہ،

اسی طرح جب کہ یہ ظاہر ہو گیا کہ وجود عین ماہیت ہے۔ اور کسی کا وجود کامل ہوتا ہے اور کسی کا ناقص مثلاً واجب تعالیٰ کا وجود کامل ہے اور ممکنات کا ناقص اور کمال و نقصان کی وجہ سے جو اختلاف پایا جاتا ہے۔ اُس کو حکمار کی اصطلاح میں تشکیک کہتے ہیں لہذا وجود میں تشکیک کا پایا جانا بعینہ ماہیت میں تشکیک کا پایا جانا ہے۔ اسی سبب سے حکمار اشراقیہ ماہیت میں وقوع تشکیک کے قائل ہیں۔ اور حکمار مشائیہ کے نزدیک چونکہ وجود غیر ماہیت ہے اس لیے اُن کے نزدیک وجود میں تشکیک ہے۔ ماہیت میں تشکیک نہیں ہے۔

اور جب کہ کسی شئے کا موجود ہونا اُس سے عبارت ہے کہ اُسکی ماہیت کلیہ متشخص ہو کر ظہور پذیر ہو گئی تو کلی طبعی (ماہیت کلیہ) کا وجود ضمن میں افراد کے ضرور ہو گا کیونکہ تشخص عبارت ہے اُس ماہیت کلیہ سے جو موجود

وتشخص ہے اس لیے بعض فلاسفہ کا یہ قول کہ کلی طبعی کا وجود صرف ذہن میں ہے صحیح نہیں ہے،

اور جب کہ وجود عین ماہیت ہے تو یہ نہیں ہو سکتا کہ شے خارجی کی ماہیت ذہن میں وجود خارجی سے معریٰ ہو کر حاصل ہو جیسا کہ مشائیہ کا خیال ہے کیونکہ جب وجود عین ماہیت ہے اور وجود وماہیت میں سوا فرق تعبیری کے کوئی دوسرا فرق نہیں ہے تو ماہیت کا ذہن میں حاصل ہونا بعینہ وجود خارجی کا حاصل ہونا ہے اور وجود خارجی کا حصول ذہن میں محال ہے۔ ورنہ اُن آثار کو جو خارج میں موجود ہیں۔ ذہن میں بھی موجود ہونا چاہیئے مثلاً آگ کی حرارت پانی کی برودت، مٹی کی یبوست، پہاڑ کی درازی، لہذا ذہن میں شئے خارجی کی مثال و شبیہ حاصل ہوتی ہے،

وجود ذہنی میں اختلاف ہے۔ عامہ متکلمین وجود ذہنی کے قائل نہیں ہیں۔ اُن کے نزدیک

شئے خارجی کی مثال یا ماہیت ذہن میں حاصل نہیں ہوتی بلکہ ذہن کو اشیاء خارجیہ کے ساتھ ایک خاص قسم کا تعلق ہو جاتا ہے جو سبب ہوتا ہے علم و انکشاف کا۔ حکماء وجود ذہنی کے ثبوت میں مختلف دلائل بیان کرتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ بہت سی اشیاء ہیں جن کا وجود خارج میں نہیں اور اُن پر حکم لگایا جاتا ہے۔ تو ضروری ہوا کہ اُن کا وجود ذہن میں ہو۔ اور مثلاً یہ کہ فاعل، فعل کی جانب جب اقدام کرتا ہے تو کوئی نہ کوئی اُس کی غرض و غایت ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ فعل کے وجود کے پیشتر غرض و غایت کا وجود خارج میں نہیں ہوتا۔ لہذا لا محالہ اُس کا وجود ذہن میں ہوگا۔ یہاں تک جو کچھ بیان کیا گیا وہ وجود ممکنات کے متعلق تھا۔ اب صرف یہ بتانا ہے کہ وجوب واجب تعالے عین ذات ہے یا اُس کی کوئی صفت زائدہ ہے، تمام حکماء کا اس امر پر اتفاق ہے کہ وجود واجب تعالے عین ذات ہے البتہ عامۂ متکلمین کے نزدیک صفت زائدہ ہے

اُسکی مفصل بحث آئندہ انشاء اللہ تعالےٰ آئے گی،

ماہیت

ماہیت اُس امر کلی کو کہتے ہیں کہ عقل جس کا صادق آنا دو یا دو سے زیادہ چیزوں پر جائز رکھے اور اُسکے اجزاء تفصیلاً ملحوظ نہ ہوں کیونکہ اس صورت میں اُس کو حقیقت کہیں گے۔ مثلاً زید و خالد، رضیہ و فاطمہ کے دیکھنے اور اُن کے متعلق غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ سب کے سب حیوان ناطق ہیں۔ بس یہی حیوان و ناطق افراد انسان کی حقیقت ہے اور مجموعہ حیوان و ناطق کا نام انسان ہے اُسکو ماہیت کہتے ہیں۔

ماہیت کی دو قسمیں ہیں مفرد و مرکب۔ مفرد وہ ہے جو اجزاء سے مرکب نہ ہو جیسے واجب بالذات اور

اور مرکب وہ ہے جو اجزا سے مرکب ہو جیسے انسان کہ حیوان و ناطق سے مرکب ہے،

ماہیت مفرد و مرکب دونوں کی دو قسمیں ہیں: ۱ حقیقی و ۲ اعتباری

حقیقی وہ ہے جس کا وجود فرض و اعتبار پر موقوف نہ ہو۔ جیسے انسان و فرس وغیرہ اور اعتباری وہ ہے جس کا وجود فرض و اعتبار پر موقوف ہو۔ جیسے چاندی یا سونے کا دریا کہ اس کا وجود محض اعتباری ہے،

مرکب حقیقی میں یہ غیر ممکن ہے کہ اُس کے اجزا میں احتیاج کا علاقہ نہ ہو۔ احتیاج کبھی جانبین سے ہوتی ہے مثلاً ہیولٰی اپنے وجود میں صورت کا محتاج ہے اور صورت اپنے تشخص و تشکل میں ہیولٰی کی محتاج ہے۔ اور کبھی احتیاج ایک جانب سے ہوتی ہے۔ مثلاً جنس و فصل کہ نوع کے اجزا ہیں لیکن فصل کو جنس کی کوئی احتیاج نہیں البتہ جنس کو فصل کی احتیاج ہے۔ تاکہ اُس کے ابہام کو وہ

رفع کرکے اُس کو متعین کردے،

اجزاء کی دو قسمیں ہیں خارجیہ[1] و ذہنیہ[2]۔ اجزاء خارجیہ اُن کو کہتے ہیں جو ایک وجود سے موجود نہوں بلکہ ہر ایک کے لیے مستقل و علیحدہ وجود جیسے صورت جسمیہ و ہیولیٰ جو جسم کے اجزاء ہیں ان میں سے ہر ایک کے لیے مستقل وجود ہے،

اجزاء ذہنیہ وہ ہیں جو ایک وجود سے موجود ہوں مثلاً حیوان و ناطق کہ انسان کے اجزاء ہیں۔ یہاں حیوان و ناطق و انسان سب ایک وجود سے موجود ہیں اسی سبب سے ان میں سے ہر ایک دوسرے پر محمول ہوتا ہے۔ کیونکہ ایک چیز کا دوسری چیز پر محمول ہونیکا سبب صرف اتحاد وجود ہے،

ماہیت کے ساتھ اگر کسی دوسری چیز کا وجود اعتبار کیا جائے تو اُس کو ماہیت مخلوطہ کہتے ہیں۔ جیسے وہ انسان جو خاص تشخص سے متشخص ہے۔ اور اگر کسی چیز کا عدم اعتبار

کیا جائے جیسے انسان بشرط عدم تشخص اُس کو ماہیت مجردہ کہتے ہیں اس کا وجود صرف ذہن میں ہوتا ہے اور اگر ماہیت کے ساتھ نہ کسی چیز کا وجود اعتبار کیا جائے۔ اور نہ عدم، تو اُس کو ماہیت مطلقہ کہتے ہیں اسی مرتبہ کو کلّی طبعی بھی کہتے ہیں۔ اس کے خارج میں موجود ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف ہے جس کو ہم گذشتہ درس میں ذکر کر چکے ہیں"

وجوب و امکان و امتناع

واجب وہ ہے جس کا وجود ضروری ہو۔ ممتنع وہ ہے جس کا عدم ضروری ہو۔ اور ممکن وہ ہے جس کا نہ عدم ضروری ہو اور نہ وجود اور اسی لیے ممکن اپنے وجود میں ہمیشہ غیر کا محتاج ہوتا ہے۔ اور وہ باری تعالیٰ کی ذات ہے جو واجب الوجود ہے،

ہم کو قطعی و یقینی طور پر معلوم ہے کہ مقناطیس اور لوہے میں ایک ارتباط و تعلق ہے لیکن جب ہم کبھی مقناطیس کو ہاتھ سے پکڑ لیتے ہیں تو لوہا خود بخود اُس کی طرف کھنچ کر چلا آتا ہے لیکن جب ہم لوہے کو ہاتھ سے پکڑ لیتے ہیں تو مقناطیس کبھی اس کی طرف کھنچ نہیں آتا۔ اس سے

معلوم ہوا کہ مقناطیس میں جذب و کشش ہے۔ اور لوہے میں استعداد و قبول۔ ورنہ لوہا کبھی مقناطیس کے اثر سے متاثر ہو کر حرکت نہ کرتا۔ لہذا جس طرح لوہا اپنی اس حرکت میں مقناطیس کا محتاج ہے۔ اسی طرح تمام ممکنات اپنے وجود میں جناب باری تعالےٰ کے، جو دو کرم کے محتاج ہیں اور اُس کے فیض سے بہرہ مند ہوتے رہتے ہیں۔ لیکن ممتنعات میں اس فیض کے قبول کرنے کی قابلیت ہی نہیں؀

ممکن جسطرح اپنے وجود و حدوث میں علّت کا محتاج ہوتا ہے۔ اسی طرح اُس کو اپنے بقا میں بھی علّت کی احتیاج ہوتی ہے،

لفظ امکان کا اطلاق مفصلۂ ذیل طریقوں سے ہوتا ہے۔ امکان عام، امکان خاص؀ امکان ذاتی امکان نفس الامری، امکان استعدادی؀

امکان عام اس سے عبارت ہے کہ جس چیز کی

یہ امکان صفت ہو اُس کا عدم ضروری نہ ہو جیسے ممکنات کہ اُن کا عدم ضروری نہیں ہے بلکہ امکان عام واجب پر بھی صادق ہے کیونکہ واجب کا بھی عدم ضروری نہیں ہے،

امکان خاص اُسے کہتے ہیں کہ جس کا اقتضا یہ ہو کہ عدم وجود و عدم دونوں ضروری نہ ہوں جیسے یہ تمام ممکنات کہ نہ اُن کا وجود ضروری ہے اور نہ عدم،

امکان ذاتی وہ ہے کہ جس شئے کی یہ امکان صفت ہو۔ اگر اُس کا وجود بالفعل فرض کر لیا جائے تو باعتبار ذات کے کوئی محال لازم نہ آئے خواہ ذات کے علاوہ کسی دوسرے امر سے محال لازم آئے یا نہ آئے۔ مثلاً زید میں کتابت کا امکان ہے اگر ہم فرض کریں کہ وہ بالفعل کتابت سے متصف ہے تو نہ ذات زید کے اعتبار سے کوئی محال لازم آتا ہے اور نہ اُس کے غیر کے اعتبار سے۔ اور مثلاً سلسلۂ عقول میں جیسا کہ آئندہ مذکور ہوگا عقل اوّل کی علّت تامہ

ذات واجب تعالےٰ ہے۔ اور عقل اوّل چونکہ ممکن ہی اور ہر ممکن کا عدم ممکن ہے، اس لیے عدم عقل اوّل بھی ممکن ہوگا۔ لہذا اگر عدم عقل اوّل بالفعل فرض کرلیا جائے۔ تو ذات عقل اوّل کے اعتبار سے تو کوئی محال لازم نہیں آتا۔ لیکن جناب باری کی ذات کے اعتبار سے محال لازم آتا ہے کیونکہ معلول کا عدم مستلزم ہے اُس کی علّت تامّہ کے عدم کو اور واجب تعالیٰ کا عدم محال ہے،

امکان نفس الامری اُس امکان کو کہتے ہیں کہ جسکی صفت یہ امکان ہو۔ اگر اُس کا وجود بالفعل فرض کرلیا جائے تو نہ باعتبار ذات ممکن کے کوئی محال لازم آئے اور نہ اُس کے غیر کے اعتبار سے جیسے کتابت زید کیلیے ممکن ہو۔ یہ امکان نفس الامری امکان ذاتی امکان نفس الامری سے عام ہو۔

امکان استعدادی وہ ہے کہ جس چیز کی یہ امکان صفت ہو۔ اُس کا وجود بالفعل نہ ہو بلکہ اُس کی محض استعداد ہو،

واحد و کثیر

واحد کا اطلاق کبھی بطور حقیقت کے ہوتا ہے اور کبھی بطور مجازی کے یعنی چند اشیاء کو صرف اس وجہ سے واحد کہا جاتا ہے کہ وہ ایک شے کے تحت میں مندرج ہیں۔

واحد مجازی کے اقسام حسب ذیل ہیں۔

۱ واحد بالجنس مثلاً انسان و فرس دونوں حیوان ہونے میں متحد ہیں۔

۲ واحد بالنوع مثلاً زید و خالد انسان ہونے میں متحد ہیں۔

۳ واحد بالعرض جیسے ہاتھی دانت اور برف دونوں سپید ہونے میں متحد ہیں۔

۴ واحد بالموضوع مثلاً کاتب و ضاحک دونوں انسان ہونے میں متحد ہیں اور انسان موضوع ہے،

۵ واحد بالنسبت مثلاً یہ کہنا کہ روح انسانی کو بدن کے

ساتھ وہی نسبت ہے جو بادشاہ کو ملک کے ساتھ ہے
واحد حقیقی وہ ہے جس کی حیثیت وحدت
بلا لحاظ کسی دوسری شئے کے ہو۔ واحد حقیقی کی
تین قسمیں ہیں۔

۱ واحد جزئی جس میں نہ بالقوہ کثرت ہو اور نہ بالفعل
جیسے ذات باری تعالیٰ،

۲ واحد بالاتصال جس میں بالفعل کثرت نہ ہو۔ جیسے
جسم کہ جسم کو واحد کہتے ہیں۔ اس لیے کہ اس میں بالفعل
کثرت نہیں ہے۔ لیکن اگر اس میں اجزا نکالے جائیں
تو نکل سکتے ہیں۔ اس لیے بالقوہ واحد نہیں ہے

۳ واحد بالارتباط۔ کسی خاص ارتباط کی وجہ سے
واحد ہونا یعنی کسی شئے کا اس طرح ہونا کہ اس میں
کثرت بالفعل ہو۔ لیکن ارتباط و تعلق کے سبب سے
اُسے واحد کہتے ہوں جیسے کہ تخت اس میں بہت
سے اجزا بالفعل ہوتے ہیں یا جیسے زید کہ وہ بالفعل

اعضاء مختلفہ سے مرکب ہے۔
کثیر واحد کا مقابل ہے اس کی بھی اتنی ہی قسمیں ہوں گی جتنی واحد کی ہیں،

تقابل

تقابل عبارت ہے دو چیزوں کے اس طرح ہونے سے کہ حیثیت واحدہ سے محل واحد میں بیک وقت مجتمع نہ ہوسکیں،

دو متقابل چیزیں یا دونوں وجودی ہوتی ہیں یا ایک عدمی اور ایک وجودی اگر دونوں وجودی ہوں اور دونوں اس طرح ہوں کہ ہر ایک کا سمجھنا دوسری پر موقوف ہے تو ان دونوں کو متضائفین کہتے ہیں اور ان دونوں کی باہمی نسبت کو تضائف جیسے باپ اور بیٹا ہونا، اور اگر ہر ایک کا سمجھنا دوسری پر موقوف نہ ہو تو ان کو متضادین اور ان

دونوں کی باہمی نسبت کو تضاد کہتے ہیں جیسے انسان و فرس اور اگر ایک عدمی اور دوسری وجودی ہو تو اگر شئے عدمی کے محل میں شئے وجودی کی صلاحیت و قابلیت ہے تو اس کو عدم و ملکہ کہتے ہیں مثلاً حرکت و سکون کہ ساکن اسی کو کہیں گے جس میں حرکت کی صلاحیت ہو یا مثلاً بینا و نابینا کہ نابینا اسی کو کہیں گے جو دیکھتا نہ ہو لیکن وہ اس نوع کے افراد سے ہو جس میں بینائی کی قابلیت ہے اور اگر عدمی کے محل میں وجودی کی صلاحیت نہ ہو تو اُس کو ایجاب و سلب کہتے ہیں۔ جیسے انسان ولا انسان۔

تقدم و تاخر

تقدم کی پانچ قسمیں ہیں۔ تقدم[1] بالزمان۔ تقدم[2] بالطبع تقدم بالشرف[3] تقدم[4] بالرتبہ، تقدم بالعلیت[5]

تقدم بالزمان۔ متقدم کا ایسے جزء زمانہ میں ہونا کہ متاخر اس میں نہ ہو جیسے حضرت نوح علیہ السلام کی بعثت کا تقدم حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی بعثت پر۔

تقدم بالطبع متقدم و متاخر میں اس قسم کے علاقہ کا ہونا کہ متقدم کا وجود بغیر متاخر کے ممکن ہو لیکن متاخر کا وجود بغیر متقدم کے ممکن نہ ہو، جیسے ایک کو تقدم دو پر ظاہر ہے کہ دو بغیر ایک کے پایا نہیں جا سکتا لیکن ایک بغیر دو کے پایا جاتا ہے،

تقدم بالشرف متقدم میں ایسے کمالات کا پایا جانا کہ متاخر میں وہ پائے نہ جاتے ہوں جیسے حضور مقبول صلعم کا

تقدم دوسرے انبیاء علیہم السلام پر۔

تقدم بالرتبہ۔ کسی حد معین سے قریب ہونا مثلاً مسجد کی صفوں میں متقدم اُس کو کہیں گے جو محراب سے قریب ہو۔

تقدم بالعلیت۔ متقدم کا علّت ہونا متاخر کے وجود کے لیے اس طرح کہ نہ متقدم بغیر متاخر کے پایا جائے اور نہ متاخر بغیر متقدم کے جیسے اس ہاتھ کی حرکت کا تقدم جس میں قلم ہو قلم کی حرکت پر۔

علّت و معلول

محتاج الیہ کو علّت اور محتاج کو معلول کہتے ہیں۔
علّت کی دو قسمیں ہیں۔ تامّہ[1] و ناقصہ[2]
علّت تامّہ وہ ہے کہ جس کی وہ علّتِ تامّہ ہے اُس کے علاوہ کوئی دوسری علّت اُس کے لیے نہو،
علّتِ ناقصہ علّت غیر تامّہ کو کہتے ہیں۔ علّت غیر تامّہ چار ہیں،
مادّی[1] صوری[2] غائی[3] فاعلی[4]۔ جس شئے میں معلول کی استعداد ہوتی ہے اُس کو علّت مادّی کہتے ہیں۔ جیسے لکڑی تخت کے لیے علّت مادّی ہے۔ کیونکہ لکڑی میں تخت بننے کی استعداد ہے، اور جس سے معلول کی فعلیت حاصل ہوتی ہے۔ اُس کو علّت صوری کہتے ہیں جیسے تخت کی ہیئت و صورت کہ جب تخت کی صورت

موجود ہو جاتی ہے تو تخت بالقوہ نہیں رہتا۔ بلکہ بالفعل موجود ہو جاتا ہے۔ اور وہ چیز جو فاعل سے فعل کے صادر ہونے کا سبب ہوتی ہے اس کو علّت غائی کہتے ہیں۔ جیسے تخت کو بنانے والا مثلاً بیٹھنے کے لیے بناتا ہے بس یہی بیٹھنا وجود تخت کے لیے علّت غائی ہے۔ علّت فاعلی اس کو کہتے ہیں جس سے فعل صادر ہوتا ہے مثلاً زید نے اگر تخت بنایا ہے تو وہ وجود تخت کی علّت فاعلی ہو گا۔

یہاں یہ بھی معلوم ہونا چاہیئے کہ کبھی فاعل کی ذات میں ایسی کمزوریاں اور ایسے نقائص ہوتے ہیں جو اس کو صدورِ فعل سے باز رکھتے ہیں اور کبھی خود مادّہ میں صلاحیت وقابلیت نہیں ہوتی مثلاً اگر ایک شیرخوار بچّہ کسی معلم کی تعلیم قبول نہیں کرسکتا تو اس میں معلم کا کوئی نقص یا اُسکی کوئی کمزوری نہیں ہے بلکہ خود بچّہ میں قبولِ تعلیم کی صلاحیت نہیں۔ اسی طرح اگر کسی ماہر نقشی کے حروف پانی پر

برقرار و قائم نہیں رہتے تو اُس کی وجہ سے منشی کی مہارت میں کوئی نقص لازم نہیں آتا۔ بلکہ پانی میں یہ صلاحیت نہیں کہ حروف اس پر قائم رہیں۔ اسی طرح اکثر و بیشتر قصور خود مادّہ کی جانب سے ہوتا ہے۔ اِس مسئلہ کی ناواقفیت کی وجہ سے بہت سے لوگ مادّہ کے قصور و عجز کی نسبت کبھی فاعل کی طرف کر دیتے ہیں، مثلاً یہ کہ خداوند عالم ابلیس کو اپنی مملکت سے خارج نہیں کر سکتا۔ اور وہ یہ نہیں سمجھتے کہ کسی چیز میں اُس کی صلاحیت ہی نہیں کہ وہ خارج ملک باریتعالیٰ ہو سکے۔ یا مثلاً یہ کہنا کہ خداوند عالم بیک وقت کسی شخص کو قائم و قاعد نہیں کر سکتا۔ حالانکہ یہ قصور و عجز ہمارے ابنار جنس کا ہے کہ ہم ایک وقت میں قیام و قعود دونوں کی معاً صلاحیت نہیں رکھتے یا جیسے یہ کہنا کہ خداوند عالم اپنا مثل پیدا نہیں کر سکتا باوجودیکہ یہ قصور مادّہ عالم کا ہے کہ اسمیں اس کی صلاحیت و قابلیت نہیں کہ اُس سے خداوند عالم کا مثل پیدا ہو سکے۔ اور حقیقت تو یہ ہے کہ اس قسم کے

سوالات دو متناقض چیزوں کے جامع ہیں۔ مثلاً خداوند عالم کا مثل کہنا اور پھر اُس کے مخلوق ہونے کا سوال کرنا جب مثل کو مخلوق کہا گیا۔ تو وہ پھر وہ کب مثل ہو سکتا ہے۔ اسی طرح قیام کو قعود کا ضد کہنا اور پھر دونوں کے اجتماع کا سوال کرنا تمام چیزوں کو مِلک باری تعالیٰ کہنا اور پھر خارج مِلک کا سوال کرنا، اجتماع ضدین کا قائل ہونا نہیں تو اور کیا ہے،

فلاسفہ مشائین کا نظریہ ہے کہ جب علّت فاعلی بسیط ہوتی ہے تو اس سے ایک سے زیادہ چیزوں کا صادر ہونا محال اور ناممکن ہوتا ہے لیکن یہ ایک بے بنیاد دعویٰ ہے کیونکہ ذات علّت خارج میں موجود ہوتی ہے۔ اور اس کے علّت ہونے کی صفت کا ادراک عقل سے ہوتا ہے۔ یعنی وہ عقلیات سے ہے اور اسی طرح معلول کی ذات خارج میں موجود ہے اور اُس کے معلول ہونے کی صفت ایک اعتباری چیز ہے اسی لیے جب کبھی ایک علّت سے دو چیزیں صادر ہوں تو اُس کی ذات میں تعدد پیدا نہیں ہوتا بلکہ دو عقلی

اعتباروں کا اضافہ ہوجاتا ہے۔ یعنی دو چیزوں کا معلول ہوجانا۔ لہٰذا علت بسیط سے متعدد چیزوں کا صادر ہونا محال نہیں بلکہ قرین قیاس ہے اور تعجب ہے کہ مشائیہ اس امر کا دعویٰ کیونکر کرتے ہیں۔ جب کہ وہ کہتے ہیں کہ واجب تعالیٰ عالم، عاقل، قادر اور اسی طرح کے دوسرے صفات کے ساتھ متصف ہے۔ ہم نے اس کو تسلیم کیا کہ یہ سب صفات واجب تعالیٰ کے عین ذات ہیں مگر پھر بھی تو اختلاف حیثیات ضروری ہے۔ وہ عالم ایک حیثیت سے ہے اور قادر دوسری حیثیت سے، انھیں پر اور صفات کو بھی قیاس کرلینا چاہیئے۔

قوت و فعل

قوت کی دو قسمیں ہیں۔ قوت فعل اور قوت انفعال

قوت فعل اُس طاقت اور صفت کو کہتے ہیں جو فاعل کو فاعل بناتی ہے مثلاً آگ کی حرارت کہ حرارت آگ کی وہ طاقت ہے جس کی وجہ سے وہ دوسری چیزوں کو جلاتی ہے۔ یہ طاقت کبھی طبیعی ہوتی ہے جس سے فعل بغیر ارادہ و شعور کے صادر ہوتا ہے جیسے آگ کی حرارت پانی کی برودت آفتاب کی تمازت وغیرہ وغیرہ۔ اور کبھی ارادی ہوتی ہے جس سے فعل ارادہ و شعور کے ساتھ صادر ہوتا ہے،

قوت انفعال اس استعداد کو کہتے ہیں جو کسی شئے میں کسی دوسری شئے کے اثر قبول کرنے کی ہوتی ہے جس طرح موم اپنی نرمی اور چکنے پن کی وجہ سے ہر قسم کے نقش قبول کرنے کی استعداد رکھتا ہے، اور یا مثلاً نطفہ میں یہ استعداد

ہے کہ وہ انسانی صورت کو قبول کرے،

قوت انفعال اور امکان استعدادی جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے دونوں میں کوئی فرق نہیں جب تک کسی شئے کی قوت و استعداد ہوتی ہے اس وقت تک کہا جاتا ہے کہ یہ شئے بالقوہ موجود ہے اور جب وہ شئے موجود ہو جاتی ہے تو کہا جاتا ہے کہ یہ شئے بالفعل موجود ہے،

بعض ممکنات چونکہ صانع عالم کی فیاضیوں کو بدیر یعنی بعد وجود شرائط قبول کرتے ہیں، اس لیے پہلے ان کی استعداد کسی دوسری شئے میں ہوتی ہے۔ اور جب موجود ہونے کی تمام شرطیں مکمل ہو جاتی ہیں اور کوئی حالت منتظرہ باقی نہیں رہتی تو وہ پردۂ عدم سے عالم وجود میں آتے ہیں۔ امکان استعدادی کے ساتھ امکان ذاتی کا ہونا بھی ضروری ہے یعنی ذات ممکن میں فیض وجود کے قبول کرنے سے اباء و انکار نہ ہو۔ اور **بعض ممکنات** مثلاً روحانیات میں امکان استعدادی نہیں ہوتا ان کی ذات

بغیر کسی شرط کے فیض وجود قبول کرنے کے لیے
کافی ہوتی ہے اس لیے ان میں صرف امکان ذاتی
ہوتا ہے اور حق یہ ہے کہ دونوں قسم کے ممکنات کا حادث
ہونا ضروری ہے کیونکہ فاعل سے کوئی فعل بالارادہ صادر
ہو اور ذات فاعل سے متاخر نہ ہو محال ہے،

حدوث وقدم

قدم وحدوث کا استعمال کبھی معنی اضافی میں ہوتا ہے۔ اور کبھی حقیقی میں۔

قدم اضافی۔ کسی شئے کا زمانہ وجود دوسری شے کے زمانہ وجود سے زیادہ ہوتا۔

حدوث اضافی کسی شئے کا زمانۂ وجود دوسری شے کے زمانہ وجود سے کم ہونا اور معنی حقیقی کے اعتبار سے قدم و حدوث دونوں کی دو قسمیں ہیں، زمانی و ذاتی،

قدم زمانی۔ کسی شئے کے وجود سے پہلے عدم کا نہ ہونا

قدم ذاتی کسی شے کا اپنے وجود میں دوسری شے کا محتاج نہونا۔

حدث زمانی۔ کسی شئے کے وجود سے پہلے عدم کا ہونا

حدوث ذاتی کسی شئے کا اپنے وجود میں دوسری شے کا محتاج ہونا۔

جوہر و عرض

جوہر اُس شئے کو کہتے ہیں جس کا وجود کسی موضوع میں قائم نہ ہو جیسے انسان و فرس وغیرہ اور عرض اس شئے کو کہتے ہیں جو اس کے برعکس ہو مثلاً سیاہی اور سُرخی وغیرہ،

جوہر کے بھی بعض افراد مثلاً صورت جسمیہ و نوعیہ اپنے وجود میں محل کے محتاج ہوتے ہیں لیکن پھر بھی وہ جوہر ہوتے ہیں اور اصل راز اس میں یہ ہے کہ عرض کا قیام محل کی حقیقت کو نہیں بدلتا مثلاً سیاہی ایک عرض ہے اگر کسی کپڑے میں قائم ہو تو اس کپڑے کی حقیقت نہیں بدلتی اسی لیے سپید کپڑے کے متعلق اگر سوال کیا جاتا ہے کہ یہ کیا ہے تو کہا جاتا ہے کہ کپڑا، پھر اگر وہ کپڑا سیاہ یا سُرخ ہو جائے اور اسکے متعلق سوال کیا جائے تو اس وقت بھی جواب یہی ہوگا کہ کپڑا ہے اور صورت کا قیام حقیقت بدل دیتا ہے مثلاً مادّہ پہلے مادّہ تھا۔ لیکن صورت جسمیہ جب اس میں قائم ہوئی تو وہ جسم بن گیا

اب اگر سوال کیا جائے کہ یہ کیا ہے تو "مادّہ" جواب میں کہنا صحیح نہ ہوگا۔ بلکہ یہ کہنا صحیح ہوگا کہ جسم ہے اسی طرح نطفہ میں جب صورت انسانیہ آجاتی ہے، اور اُس کے متعلق اگر سوال کیا جائے تو یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ وہ نطفہ ہے لہذا عرض و صورت میں فرق کرنے کے لیے حکماء نے یہ اصطلاح قرار دی ہے کہ عرض کے محل کو موضوع کہتے ہیں۔ اور صورت کے محل کو مادّہ۔ اس بنا پر عرض کی یہ تعریف ہوگی کہ عرض اُس شئے کو کہتے ہیں جس کا وجود موضوع میں قائم نہ ہو اور جوہر کی تعریف اس کے برعکس ہوگی جوہر کی پانچ قسمیں ہیں۔ ہیولیٰ[۱] صورت[۲] جسم[۳] نفس[۴] عقل[۵] مفارق اگر جوہر محل ہو تو ہیولیٰ ہے، اگر حال ہو تو صورت جسمیہ و نوعیہ ہے اگر نہ حال ہو اور نہ محل بلکہ دونوں سے مرکب ہو تو اس کو جسم کہتے ہیں اور اگر حال و محل سے مرکب نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق جسم کے ساتھ ہے تو وہ نفس ہے ورنہ عقل مفارق

عرض کی نو قسمیں ہیں کم[۱]، کیف[۲]، این[۳]، زمان[۴]
نسبت[۵]، ملک[۶]، وضع[۷]، فعل[۸]، انفعال[۹]،

فلاسفہ نے جب دیکھا کہ بہت سی چیزیں ایسی ہیں کہ جوہر نہیں ہیں۔ اور اُن کو پیمانہ، وزن، گز، وغیرہ کے الفاظ سے بیان کیا جاتا ہے تو انھوں نے اس طرح کی تمام چیزوں کے لیئے "کم" کا لفظ وضع کیا "کم" یعنی مقدار اُس عرض کو کہتے ہیں جو قابل قسمت لذاتہ ہو۔ اور جب انھوں نے ایسی چیزوں کو محسوس کیا جو کہ جوہر نہیں ہیں اور اُن کو کم و مقدار سے بھی تعبیر نہیں کیا جا سکتا مثلاً سفیدی، سیاہی، شیرینی، تلخی اور بو وغیرہ تو انھوں نے اس طرح کی تمام چیزوں کے لیے لفظ "کیف" کا وضع کیا۔ کیف اس عرض کو کہتے ہیں جو لذاتہ قابل قسمت و نسبت نہ ہو۔ پھر انھوں نے ایسے اعراض کا لحاظ کیا جو کم و کیف نہیں ہیں بلکہ دو چیزوں کے درمیانی تعلقات ہیں جیسے باپ بیٹا، شوہر بیوی، پڑوسی دوست

وغیرہ ہونا اس طرح کی تمام چیزوں کے لیے انھوں نے لفظ "نسبت و اضافت"، کا وضع کیا لہذا نسبت اُس تعلق کا نام ہے جو ایک شئے کو دوسری شئے کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ اسی طرح انھوں نے ان اعراض کو دیکھا۔ جن کو ہم فوق، تحت، خلفت، اور قدام وغیرہ سے بیان کرتے ہیں۔ اُن کے لیے اُنھوں نے لفظ این وضع کیا۔ این اس ہیئت کو کہتے ہیں جو کسی مکان میں موجود ہونے سے پیدا ہو۔ پھر اُنھوں نے اُن اعراض کو دیکھا۔ جن کو ہم دن، مہینہ، برس وغیرہ سے بیان کرتے ہیں۔ اُن کے مقابل میں انھوں نے لفظ زمان کا وضع کیا۔ اسی طرح اُس ہیئت کو جو کسی شئے کے بعض جزا کو بعض جزا اور خارج کی طرف نسبت کرنے سے حاصل ہوتی ہے وضع کہتے ہیں جیسے، جلوس و قیام وغیرہ کسی شئے کی تاثیر سے جو صفت پیدا ہوتی ہے۔ اُس کو فعل کہتے ہیں جیسے توڑنا پھوڑنا

وغیرہ اور تاثر سے جو حالت پیدا ہوتی ہے اس کا نام انفعال رکھتے ہیں جیسے ٹوٹ اور پھوٹ جانا۔ اور تملک وتلبس سے جو حالت پیدا ہوتی ہے اس کو ملک کہتے ہیں۔

ذات وصفات خداوند عالم

حکیم وجاہل، فرزانہ وہوشیار میں صورت وشکل کا فرق نہیں ہے، بلکہ صرف چشم بصیرت اور دل فکر فرما کا، ایک غور بین نگاہ کے لیے ہر وہ سانس جو اندر سے باہر اور باہر سے اندر جاتا ہے پیغام بصیرت ہے، ایک حقیقت شناس نظر کے لیے سر سبز پتہ سرتاسر صحیفہ حقائق ومعارف ہے ؎

برگ درختان سبز در نظر ہوشیار　　ہر ورقے دفتریست معرفت کردگار

جتنی چیزیں اس عالم میں ہیں سب کی سب دلائل قاطعہ، اور شواہد ناطقہ اس امر پر ہیں کہ اُن کا کوئی پیدا کرنے والا موجود ہے اور پیدا کرنے والا بھی کیسا جو قادر مطلق ازلی ابدی، برتر از فہم و قیاس، من کل الوجوہ کامل اور سب سے زیادہ ظاہر ہے لیکن جس طرح آنکھیں آفتاب کے دیکھنے سے عاجز و درماندہ ہیں اسی طرح عقلیں اُس کی حقیقت کے ادراک سے قاصر و عاجز۔

چونکہ معرفت خداوند عالم ہر انسان کی جبلت و فطرت میں داخل ہے اس لیے انسان کو اس وقت تک اطمینان قلب حاصل نہیں ہوتا جب تک کہ وہ اپنے آپ کو کسی ایسے عقیدہ کا پابند نہ کر دے جس سے کہ ذات و صفات خداوندی کے بارے میں اُس کا دل مطمئن ہو جائے، اسی بنا پر عوام کا یہ اعتقاد ہے کہ خداوند عالم ہمارے اوپر آسمان میں موجود ہے اُس سے ایسے افعال و اعمال صادر ہوتے ہیں جو اُس کو مخلوقات سے ممتاز کرتے ہیں۔

اور جو اُن سے کچھ زیادہ سمجھدار ہیں۔ ان کا اعتقاد ہے کہ وہ ایک روحانی صورت ہے جس کی ذات زمان و مکان سے منزہ ہے اور آسمان و زمین کا ذرہ ذرہ اسکے پیش نظر ہے حکماء کا یہ اعتقاد ہے کہ خداوند عالم واحد محض ہے اور زمان و مکان جہت و اشارہ، تحت و فوق ہر قسم کے قیود و خصوصیات سے مبرا ہے نہ وہ روحانی صورت ہے اور نہ جسمانی پیکر۔ وہی تمام ممکنات کا خالق و آفرینندہ ہے۔ مادہ اور مادہ کی قوت، ارواح اور عقول سب کو اُسی نے پیدا کیا ہے۔ وہ اسباب و علل اور طبایع و خواص جن کو انسان غلطی سے فاعل سمجھ لیتا ہے۔ درحقیقت وہ خود خلاق عالم کے پیدا کردہ اور مقرر کردہ ہیں۔ فاعل حقیقی درحقیقت وہی نادیدہ ہستی ہے جو نہ جوہر[1] ہے۔ اور نہ عرض۔ اُس نے اس عالم کو

---

[1] عرض اس وجہ سے نہیں ہے کہ وہ اپنے وجود میں موضوع کا محتاج ہوتا ہے اور جناب باری اپنے وجود میں کسی کا محتاج نہیں اور جوہر اس وجہ سے نہیں ہے کہ جوہر جنس ہر چیز پر صادق آتا ہے اس کی جنس ہوتا ہے اور واجب تعالےٰ جنس و فصل سے منزہ ہے ۱۲ منہ

عالم اسباب بنایا ہے۔ اِس لیے سلسلۂ موجودات کی کڑیاں
ایک دوسرے سے مربوط کردی ہیں۔ اُن میں سے بعض
سبب ہیں اور بعض مسبب مثلاً والدین کا وجود بچّے کے
وجود کے لیے سبب ہے لیکن اسباب و مسببات
دونوں کا وہی خالق ہے اور اُسی نے ایک کو سبب کی
حیثیت عطا کی ہے اور دوسرے کو مسبب کی۔ جو لوگ
ان علل و اسباب یا مادّہ کی قوت کو فاعل حقیقی سمجھتے
ہیں۔ اُن کا حال بعینہٖ اُس چیونٹی کا ہے جو کسی سفید کاغذ
کو روشنائی سے داغدار ہوتے دیکھ رہی ہے اور یہ سمجھ
رہی ہے کہ یہ سب کچھ روشنائی ہی کر رہی ہے۔ لیکن
جب نگاہ اوپر کرتی ہے تو اُسے معلوم ہو جاتا ہے کہ قلم
روشنائی پھیلا رہا ہے۔ اور اگر اُس کے اندر اس سے زیادہ
قابلیت و استعداد ہوتی ہے تو اُسے یہ بھی نظر آتا ہے کہ
قلم کے اوپر ایک ہاتھ ہے کہ حقیقت میں وہ یہ سب کام
کر رہا ہے۔ اور اگر وہ صاحب بصیرت ہوتی تو اُسے معلوم

ہوجاتا کہ ہاتھ سے بھی بالاتر ایک طاقت ہے جس کو عقل کہتے ہیں۔ یہ سب کام اُسی کے ہیں ہاتھ اور قلم سب اُس کے تابع ہیں۔ یہی حال علل و اسباب کا ہے ان سب سے بالاتر ایک علّت ہے جس کو علّت العلل کہتے ہیں۔ یہ تمام علل و اسباب اُس کے پیدا کردہ ہیں۔ مادّہ پرستوں سے اور بھی تعجب ہے کہ وہ کیونکر مادّہ کی قوت کو فاعل حقیقی کہتے ہیں۔ جب کہ اس قوت میں شعور تک نہیں۔ تو اس سے یہ محیر العقول سلسلہ کائنات کیونکر ظہور پذیر ہو سکتا ہے۔ اور اگر بالفرض اسے ذی شعور بھی تسلیم کر لیا جائے تو یہ ایک کھلی ہوئی حقیقت ہے کہ قوت مادّیہ اپنے وجود میں مادّہ کی محتاج ہے جب وہ اپنے وجود میں مادّہ کی محتاج ہے تو صفت ایجاد میں بھی اُس کی محتاج ہوگی کیونکہ موجد ہونا موجود ہونے کی فرع ہے۔ لہذا قوت مادّیہ اگر مادّہ میں کوئی اثر پیدا کرے گی تو وہ اپنی صفت ایجاد و تاثیر میں بھی مادّہ کی محتاج ہوگی اس صورت میں مادّہ ایک ہی حیثیت سے محتاج بھی ہوگا

اور محتاج الیہ بھی اور یہ باطل ہے توضیح کے طریقہ پر یوں سمجھنا چاہیے کہ درخت میں جس جانب میلان اور جھکاؤ ہوتا ہے اسی جانب وہ گرتا ہے۔ لیکن درخت گرنے کا سبب اُس کا میلان نہیں ہوتا میلان تو خود اپنے وجود میں درخت کا محتاج ہے۔ بلکہ ہوا کی حرکت یا جڑ کی کمزوری یا کاٹنے والے کا فعل اسی طرح مادّہ میں جو قوت ہے اُس سے مادّہ میں یہ استعداد وصلاحیت پیدا ہو جاتی ہے کہ مادّہ میں مبدا ر فیاض سے اس قسم کی صورت کا افاضہ ہو۔ لیکن جس طرح درخت میں جس جانب میلان ہوتا ہے اس کے خلاف جانب بھی کبھی ابر و باد یا اسی قسم کی دوسری چیزیں اُس کو گرا دیتی ہیں۔ اسی طرح قوت مادّیہ بلکہ اس عالم کے جملہ اسباب کے خلاف فعل کبھی صادر ہوتا ہے تاکہ خداوند عالم جو علت العلل ہے اُس کی قدرت کاملہ کا ظہور ہو۔ اور معلوم ہو کہ فاعل حقیقی اور مبدا ر فیاض اُسی کی ذات ہے۔ ایک گروہ کا یہ بھی خیال ہے کہ جناب باری

فاعل بالایجاب ہے یعنی جس طرح آفتاب سے شعاعوں کا
وجود بغیر ارادہ و اختیار ہوتا ہے۔ اسیطرح یہ عالم بھی جناب باری
سے بغیر ارادہ و اختیار پیدا ہوا ہے اور جسطرح شعاعوں کا وجود
آفتاب کے وجود کے ساتھ ہے اسی طرح عالم کا وجود باریتعالیٰ
کے وجود کے ساتھ ہے اسلیے عالم قدیم ہے۔ ورنہ سوال پیدا ہوگا کہ عالم
کو کیوں اس موجودہ صورت پر پیدا کیا دوسری صورت
کیوں نہیں اختیار کی۔ لیکن اگر وہ غور کرتے تو انھیں
معلوم ہو جاتا کہ اُس کے فاعل مختار و بالارادہ ہونیکی
دلیل یہی عالم کی موجودہ صورت کا نہایت مستحکم اور
بہتر ہونا ہے۔ اگر اس سے بہتر کوئی صورت ممکن ہے
تو اسے بیان کریں اگر یہ کہا جائے کہ زید کا خلقۃً نابینا
اور عمرو کا خلقۃً اپاہج ہونا نقص نہیں ہے تو اور کیا ہے
اس کا جواب یہ ہوگا کہ یہاں مجموعۂ عالم سے بحث ہے
نہ کہ اُس کے اجزا سے۔ کیا انسان کی موجودہ صورت سے
بہتر صورت متصور ہو سکتی ہے کیا کوئی عاقل اس سے

اعلیٰ اشکل پیش کر سکتا ہے البتہ زید کا نابینا اور عمرو کا مفلوج ہونا اسباب طبیعیہ کی بنا پر ہے۔ ہم ابھی بیان کر آئے ہیں کہ خداوند عالم نے اس عالم کو عالم اسباب بنایا ہے اس کی سنتِ جاریہ یہی ہے کہ احکام و حوادث اسباب سے متعلق ہوا کرتے ہیں۔ لہذا مادّہ میں کبھی یہی صلاحیت ہوتی ہے کہ وہ مبداء فیاض سے اسی قسم کی صورت حاصل کرے۔ جیسے کسی شخص کو کوئی مرض لاحق ہو تو مادّہ میں صلاحیت ہی نہیں ہوتی کہ بچّہ صحیح وسالم پیدا ہو کبھی مادّہ کی قوت ہی کمزور ہوتی ہے۔ اسیطرح اور بھی اسباب ہیں۔ جن کے بیان کی یہاں گنجایش نہیں ہے۔

اثبات واجب تعالیٰ

ہم ابھی بیان کر آئے ہیں کہ خدائے بزرگ و برتر کا ادراک ہر انسان کو فطری طور پر حاصل ہے۔ قدرت کے یہ تمام مظاہر زبان حال سے کہہ رہے ہیں کہ ہم اپنے آپ موجود و متحرک نہیں ہمارا موجد اور محرک کوئی اور ہے ظاہر ہے کہ اس قسم کی معرفت میں کسی خاص طرح کے علم کی ضرورت نہیں اس میں جنگل کا ایک چرواہا اور متمدن آبادیوں کا ایک فیلسوف دونوں برابر ہیں۔ تم اگر کوئی خوشخط تحریر کسی معمولی سمجھ رکھنے والے انسان کے سامنے بھی پیش کرو۔ اور اُس کے لکھنے والے کے متعلق سوال کرو تو اُسکا وہی جواب ہوگا جو ایک فیلسوف کا جواب ہوگا کہ اس کا لکھنے والا کوئی تجربہ کار اور فن کتابت میں ماہر شخص ہے

وہ کبھی یہ نہ کہے گا کہ اس کے حروف خودبخود لکھ گئے ہیں۔ اسی طرح عالم کا ہر ذرّہ شاہد ناطق ہے کہ اس کا کوئی پیدا کرنے والا ہے اور پیدا کرنے والا بھی کیسا بے نظیر و بے مانند اس کو کسی بت یا تصویر کے ذریعہ سے ظاہر نہیں کیا جا سکتا، اُس کا بت یا اس کی تصویر بنانا گویا اس کے، مثل و نظیر کے موجود ہونے کا اقرار کر لینا ہے،

فلاسفہ ثبوت واجب تعالیٰ میں بہت سے دلائل پیش کرتے ہیں منجملہ اُن کے ایک یہ ہے کہ ہر موجود یا ممکن ہوگا یا واجب کیونکہ اگر وہ اپنے وجود میں دوسرے کا محتاج ہے تو ممکن ہے ورنہ واجب لہذا ممکنات کا وجود بغیر واجب تعالےٰ کے محال ہے اگر فرض کیا جائے کہ واجب بالذات موجود نہیں تو اس کے سوا دوسری صورت نہیں ہو سکتی کہ یہ اپنے وجود میں دوسرے ممکن کا محتاج ہوگا اور یہ دوسرا تیسرے کا محتاج ہوگا۔ اسی طرح

سلسلہ بسلسلہ اُس ممکن تک پہنچیں گے جس کے بعد پھر کوئی ممکن نہ ہوگا۔ اب اس آخری ممکن کے متعلق ہم دریافت کرتے ہیں کہ وہ کیوں کر موجود ہوا لامحالہ اس کا اقرار کرنا پڑے گا کہ اُس کا وجود کسی دوسری علت سے حاصل ہوا ہے. ظاہر ہے کہ یہ علت ممکن نہ ہوگی. کیونکہ گفتگو اس ممکن کی علت میں ہے جس کے بعد کوئی ممکن نہیں ناچار یہ کہنا پڑے گا کہ وہ علت واجب بالذات ہے اور یہی مدعا ہے۔

وجوبِ وجود و صفاتِ باری تعالیٰ

وجود اور وجوبِ وجود عین ذات باری تعالیٰ ہے کیونکہ اگر وجود یا وجوبِ وجود عین ذات واجب تعالیٰ نہ ہو بلکہ ایک صفت زائدہ ہو۔ تو واجب تعالیٰ اپنے مرتبہ ذات میں موجود اور واجب نہ ہوگا اور یہ محال ہے۔ لیکن وجود کے عین ہونے کا یہ مطلب نہ سمجھنا چاہیئے کہ وجود مصدری عین ذات واجب تعالیٰ ہے۔ کیونکہ معنی مصدری ایک انتزاعی شئے ہے اس میں اس امر کی صلاحیت ہی نہیں کہ کسی شئے کا عین ہو سکے بلکہ وجود کے عین ہونے کا مطلب صرف اسی قدر ہے کہ ذات واجب تعالیٰ بغیر زیادتی کسی امر کے منشاء انتزاع وجود مصدری ہے،

اسی طرح جملہ صفات باری تعالیٰ عین ذات ہیں، محض اُس کی ذات بغیر زیادتی کسی شئے کے منشاء انتزاع

تمام صفات کمالیہ ہے مثلاً ہماری ذات میں جب علم کی صفت حاصل ہو جاتی ہے۔ تو ہم عالم کہلاتے ہیں، جب قدرت کی صفت حاصل ہو جاتی ہے۔ تو ہم قادر ہو جاتے ہیں جناب باری کی ذات اُن صفات میں کسی دوسری شئے کے انضمام و قیام کی محتاج نہیں اُس کی نفس ذات بغیر قیام کسی شئے کے تمام صفات کمالیہ کی منشاء انتزاع ہے لہذا وہ بذاتہ قادر اور بذاتہ عالم ہے،

بعض لوگوں نے صفات باری عز اسمہ کے عین ذات ہونے کا یہ مطلب سمجھا ہے کہ اُن صفات کے معانی و مفاہیم متغائر نہیں ہیں بلکہ تمام کا مفہوم و معنی واحد ہے یہ گمان غلط اور بے بنیاد ہے ورنہ الفاظ علم و قدرت و ارادہ و حیات وغیرہ سب ہم معنی اور مترادف ہو جائیں گے ۔ اور ان میں سے ہر ایک سے وہی سمجھا جائے گا جو دوسرے سے سمجھا جاتا ہے۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ ان صفات متغائرہ کا منشاء انتزاع نفس ذات ہے اُس کی نفس ذات حکیم، غفور، خالق، رازق، رؤف، رحیم، مصور، منشی

محیی، ممیت، علیم، قدیر سب کچھ ہے،

توحید خداوند عالم

الوہیت اور وجوب وجود میں کوئی اس کا شریک نہیں وہی خالق اور ربّ العالمین ہے۔ اگر دو یا دو سے زیادہ خدا ہوتے تو یہ عالم پردۂ عدم سے صفحۂ وجود پر ظاہر نہ ہوتا۔ کیونکہ اگر فرض کیا جائے کہ اس عالم کو دو خدانے متفقہ طور سے پیدا کیا ہے تو سوال یہ ہوتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کے خلاف پر قادر ہے یا نہیں۔ اگر قادر نہیں ہے تو ایسے مجبور کو خدا نہیں کہہ سکتے اور اگر ہر ایک دوسرے کے خلاف پر قادر ہے۔ تو ہر ایک دوسرے سے مغلوب ہونے کی صفت رکھتا ہے اسلیئے کسی کو بھی ان میں سے خدا نہیں کہہ سکتے لہٰذا خداوند عالم

واحد اور بے نظیر و بے مثل ہوگا،

فلاسفہ نے توحید واجب تعالیٰ کے متعلق یہ دلیل بیان کی ہے کہ اگر دو واجب فرض کئے جائیں تو سوال یہ ہے کہ اگر تمام صفات اور تمام چیزوں میں دونوں متفق ہیں تو دونوں دو نہ ہوئے۔ بلکہ ایک ہوئے اور اگر تمام صفات اور تمام چیزوں میں دونوں مختلف ہیں تو اُس کی یہی صورت ہوگی کہ ایک معدوم ہو اور دوسرا موجود اور اگر دونوں کسی شئے میں متفق ہیں اور کسی میں مختلف تو دونوں کی ذاتوں میں ایک چیز ایسی ہونی چاہیئے۔ جو دونوں میں مشترک ہو اور ہر ایک کے لیے علیحدہ علیحدہ ایک ایک چیز ایسی ہونی چاہیئے جس سے ہر ایک کو دوسرے سے امتیاز حاصل ہو۔ اس بنا پر ہر ایک کی ذات مرکب ہوگی ایک عام اور ایک خاص سے اور ترکیب[۱] ایک فعل ہے اسکے لیے

---

[۱] اس دلیل سے اجزاءِ خارجیہ کا باطل ہونا ثابت ہوتا ہے لیکن اجزاءِ خارجیہ و ذہنیہ میں تلازم ہے اس لیے ایک کے باطل ہونے سے دوسرے کا باطل ہونا سمجھا جائیگا ۲ منہ

ایسے فاعل کی ضرورت ہوگی جو ترکیب دے۔ جب یہ دونوں واجب اپنے وجود میں فاعل کے محتاج ہوئے تو واجب نہ ہوئے، لہٰذا واجب تعالیٰ واحد و یگانہ و یکتا ہے۔

اسی دلیل سے واجب تعالیٰ کا بسیط ہونا بھی ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ اگر واجب تعالیٰ کی ذات اجزاء سے مرکب ہو تو اس ترکیب کیلئے کسی ترکیب دینے والے کی حاجت پڑے گی۔ اور جب واجب محتاج ہوا تو واجب نہ رہا لہٰذا واجب تعالیٰ بسیط ہے،

علم واجب تعالےٰ

بعض یونانیوں کا یہ عقیدہ تھا کہ واجب تعالےٰ کو نہ تو اپنی ذات کا علم ہو سکتا ہے نہ اپنے علاوہ کسی دوسری چیز کا۔ اپنی ذات کا علم تو اس وجہ سے نہیں ہو سکتا کہ علم اُس تعلق کا نام ہے جو عالم و معلوم کے مابین ہوتا ہے لہذا عالم و معلوم کے درمیان تغائر و دوئی کا ہونا ضروری ہے۔ اور چونکہ شئے اور اس کی ذات میں تغائر پایا نہیں جاتا اس لیے ذات کا علم بھی نہیں ہو سکتا اور ماسوا ذات کے دوسری چیزوں کا علم اس وجہ سے نہیں ہو سکتا کہ جب وہ اپنی ذات کو نہیں جانتا تو دوسری چیزوں کا علم اس کو کیونکر حاصل ہو سکتا ہے اس وجہ سے کہ اس صورت میں اس کو اس امر کا علم ہوگا کہ میں فلاں چیز جانتا ہوں۔ تو اپنی ذات کا علم بھی حاصل ہو جائیگا

اور اپنی ذات کا علم تو اس کو حاصل نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا
کسی چیز کا علم حاصل نہ ہو گا۔ سبحان اللہ کیسا خدا تھا بہتر تو یہ
تھا کہ اس کو خدا ہی تسلیم نہ کیا ہو۔ یہ کہاں سے
متحقق ہو گیا کہ علم اس تعلق سے عبارت ہے جو عالم و
معلوم کے مابین ہوتا ہے۔ بلکہ جناب باری تعالیٰ کی
ذات آئینۂ ادراک ہے اس کو اپنی ذات اور ممکنات
سب کا علم ہے جس طرح اس کو اپنی ذات کا علم حضوری
یعنی بلا واسطۂ صورت ہے۔ اسی طرح اُس کو ہم ممکنات کا
علم بھی حضوری ہے۔ اسی لئے وہ ہمارے ساتھ ہے
اور ہم اس کی ذات اقدس کے سامنے حاضر ہیں لیکن
ہمیں اس کا علم حضوری نہیں ہو سکتا۔ بلکہ ہم اُس کو
بذریعہ ادلّہ و براہین کے جانتے ہیں۔ لہٰذا وہ ہمارے
پیش نظر نہیں مگر ہم اُس کے پیش نظر اور اُس کے
سامنے حاضر ہیں۔ اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ وہ
ہماری شہ رگ سے بھی زیادہ قریب ہے یعنی اُس کا

علم ہم کو ہر چہار طرف سے محیط ہے،

جس ہستی نے اس تمام سلسلۂ ممکنات کو اپنے علم و ارادہ سے پیدا کیا ہے اور خود اُس کے ضوابط و قوانین مقرر کیے ہیں۔ ضرور ہے کہ اس کو اس کا ہر ایک ذرّہ بخوبی معلوم ہو۔ جو چیز پیدا ہونے کو اور جو واقعہ پیش آنے کو ہے اُسے اس کا علم حاصل ہو۔ خداوند تعالےٰ کو ممکنات کا علم دو طریقوں پر ہے۔ قبل الایجاد، جس کو علم فعلی کہتے ہیں اور بعد الایجاد جس کو علم انفعالی کہتے ہیں۔ بعد الایجاد، چونکہ تمام ممکنات باری تعالےٰ کے حضور میں حاضر ہیں۔ اس لیے اس کو تمام ممکنات کا علم حضوری ہے۔ لیکن قبل الایجاد جب کہ ممکنات موجود نہ تھے اس کو علم کیونکر حاصل ہوا۔ ایک مسئلہ بحث طلب ہے کیونکہ علم کے لیے معلوم کا وجود شرط ہے اور ظاہر ہے کہ یہ ممکنات ازل میں موجود نہ تھے اور جناب باری کا علم ازلی ہے،

افلاطون کی تحقیق یہ ہے کہ جناب باری کا علم وہ صور مجردہ ہیں جو عالم عقل میں بذاتہا موجود ہیں لیکن اسپر یہ شبہ ہوتا ہے کہ پھر ان صور کا علم اس کو کیونکر ہوا،

ارسطو و شیخ بو علی و ابو نصر فارابی کی یہ رائے ہے کہ باری تعالیٰ کا علم وہ صورتیں ہیں جو اُس کی برتر ذات کے ساتھ قائم ہیں۔ اس مسلک پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اس صورت میں نفس ذات جناب باری کی عالم نہ ہوئی بلکہ وہ حصول علم میں قیام صور کی محتاج ہوئی،

حکمائے اسلام میں ایک گروہ کا خیال یہ ہے کہ حقیقت میں موجود صرف ذات جناب باری ہے اور یہ ممکنات اُس کے پرتو اور ظل ہیں اس لیے تمام ممکنات قبل موجود ہونے کے اس کی ذات میں مندرج تھے۔ لہذا جب وہ اپنی ذات کو جانتا ہے تو ممکنات کو بھی جانتا ہے۔ وہ جزئیات و کلیات دونوں کو یکسان جانتا ہے اور بعض حکمائے یونان کے کلام سے جو یہ معلوم

ہوتا ہے کہ جزئیات کا اُس کو علم نہیں اسکا مطلب صرف یہ ہے۔ کہ ہم کو جس طرح جزئیات کا علم احساس، تخیل، توہّم کے طریقوں سے ہوتا ہے۔ جناب باری کو جزئیات کا علم ان طریقوں سے نہیں ہوتا،

مراتب علم واجب تعالیٰ

مراتب علم خداوند عالم چار ہیں۔ علم فعلی، علم انفعالی، قضا اور قدر۔ علم فعلی و انفعالی کی توضیح ابھی ہم بیان کر چکے ہیں اس لیے قضا و قدر کو بیان کرتے ہیں۔

قضا، جس کو اُم الکتاب، لوح محفوظ اور قلم سے بھی تعبیر کرتے ہیں وہ عقول مجردہ کے علوم سے عبارت ہے جس طرح ذات جناب باری اور اُس کے صفات مخلوقات کے نفوس و صفات کے مشابہ نہیں ہیں۔ اسی طرح اُس کا لوح و قلم بھی ہمارے لوح و قلم سے مشابہ نہیں ہے اس لیے لوح و قلم سے یہ سمجھنا کہ وہ کوئی مادی شئے ہے جو لکڑی یا لوہے یا زمرد سے بنا ہوا ہے۔ سخت غلطی و قیاس مع الفارق ہے بلکہ قضا سے مراد وہ صور علمیہ ہیں جو عقول مجردہ یعنی ملائکہ مقربین کے نفوس میں

منقش ہیں۔ تمام چیزیں جو موجود ہوئیں اور موجود ہونیوالی ہیں یا وہ حوادث و واقعات جو ہوے یا آئندہ ہونے والے ہیں سب کا نقش وہاں موجود ہے، قضاء الٰہی میں تبدل و تغیر کی گنجایش نہیں،

قدر سے مراد وہ صور علمیہ ہیں جو اُن ملائکہ کے نفوس میں منقش ہیں جن کو بارگاہ الٰہی سے وہ تقرب حاصل نہیں ہے جو ملائکہ لوح و قلم کو حاصل ہے اسی کو کتاب محو و اثبات کہتے ہیں۔ اس میں تبدل و تغیر ممکن ہے۔ کیونکہ ملائکہ قدر حالات و واقعات کے لحاظ سے بھی امور کا اندازہ کیا کرتے ہیں مثلاً زید اگر نیک کام کرتا ہے تو قیاس یہ چاہتا ہے کہ وہ جنت میں جائے گا۔ اور وقوع کبھی اس کے برعکس بھی ہوتا ہے۔ کبھی کبھی بزرگوں کے نفوس کو مکاشفہ و مراقبہ کی حالت میں یہیں تک رسائی ہوتی ہے۔ اس لیے ان کے مکاشفہ کے خلاف بھی وقوع میں آسکتا ہے۔ لیکن اُن کا یہ مکاشفہ کاہنوں اور نجومیوں کے

علم کی طرح تخمینی نہیں ہوتا بلکہ انھیں ایک چیز کا مشاہدہ اور انکشاف ہوتا ہے،

قضا کے متعلق یہ شبہ و اعتراض کیا جاتا ہے کہ

جب ہمارے اعمال و افعال بقضاء الٰہی صادر ہوتے ہیں تو ان کا صدور ہم سے ضروری ہوا۔ لہذا تمام عبادات و اعمال اور جملہ تدبیرات بیکار رہیں کیونکہ جس عمل میں کوشش ہو رہی یا جس کے لیے ہم عبادات کر رہے ہیں۔ اگر وہ قضا الٰہی میں ثابت ہے تو لا محالہ ہو کر رہے گا۔ خواہ سعی و کوشش کی جائے یا نہ کی جائے۔ خواہ اُس کے لیے بارگاہ الٰہی میں دعا کی جائے یا نہ کی جائے بلکہ بندہ مجبور محض ہوگا جواب اُس کا یہ ہے کہ قضار الٰہی کی جو صورت بیان کی گئی ہے وہ صرف یہ ہے کہ جناب باری کو تمام چیزوں کا علم حاصل ہے اور وہ علم صدور ملائکہ میں بھی منتقش ہے۔ اب محض جناب باری کے علم یا اُس علم کے صدور ملائکہ میں منتقش ہونے سے بندہ کا مجبور ہونا کہاں سے لازم آتا ہے۔ اس کی

کوشش کا بے سود و بے فائدہ ہونا کیونکر سمجھا جاتا ہے کیونکہ یہ ایک کھلی ہوئی حقیقت ہے کہ علم وجود معلوم کے لیے سبب نہیں ہوتا اگر ہم کو اس امر کا علم ہو کہ زید دو منٹ کے بعد کھڑا ہو گا تو کیا ہمارا یہ علم اس کے کھڑے ہونے کے لیے سبب ہو گا یا اس کا اپنے اعضا کو حرکت دینا۔ یہ ضرور ہے کہ علم صحیح واقع کے مطابق ہوتا ہے لیکن وہ وجود فعل کا سبب و مقتضی نہیں ہوتا۔ اور تقریباً ایسے واقعات روزمرہ ہماری زندگی میں بھی پیش آتے رہتے ہیں مثلاً آقا اپنے گھر کی کنجی کسی ملازم کے سپرد کر دیتا ہے حالانکہ ملازم کی حالت سے وہ باخبر بھی ہوتا ہے کہ وہ خائن ہے یا امین بلکہ کبھی اس کا یقین بھی رکھتا ہے کہ وہ ضرور خیانت اور چوری کرے گا۔ پھر بھی اُس کے سپرد کام کرتا ہے اور دیانتداری کی تاکید کرتا ہے۔ پس کیا اگر وہ ملازم چوری کا مجرم ہو اور آقا کا علم مطابق واقع کے ہو جائے تو یہ کہا جائے گا کہ وہ چوری نہ کرتا مگر چونکہ اس کا آقا

پہلے سے جانتا تھا۔ اُس کا جاننا سبب ہو گیا۔ اُسکے چوری کرنے کا اور کیا جب اُس چور ملازم کو سزا دیجائیگی تو وہ یہ عذر کرے گا کہ میں چوری کرنے پر مجبور تھا۔ مجھے اسکے خلاف پر قدرت ہی نہ تھی کیونکہ میرے آقا نے پہلے سے جان لیا تھا کہ میں چور ہوں اس لیئے کوئی وجہ نہیں کہ مجھے سزا دیجائے۔ اسی طرح خداوند تعالےٰ بندوں کے اعمال وافعال اور جملہ حرکات و سکنات کا علم رکھتا ہے۔ لیکن جب بندہ اس قدرت اور قوت کو جس کو خداوند تعالےٰ نے اسے عنایت کی ہے غلط استعمال کرتا ہے تو سزا کا مستحق ہوتا ہے اور اگر صحیح استعمال کرتا ہے تو نیک جزا پاتا ہے۔ بندہ کا کام صرف اپنی قدرت اور قوت کو کام میں لاتا ہے۔ لیکن وجود فعل خداوند تعالےٰ کی طرف سے ہے۔ کاشتکار کا کام کھیت درست کرنا اور اس میں کاشت کرنا ہے۔ لیکن بیج کا اُگانے والا، بڑھانے والا، اور پھل پھول عطا کرنیوالا

خداوند تعالیٰ ہے، لہٰذا بندہ نہ تو مجبور محض ہے اور نہ مختار کل اس کا اختیار صرف اس سے عبارت ہے کہ جو قوت اور قدرت اُس کو خداوند عالم کی بارگاہ سے تفویض ہوئی ہے۔ اُس کو عمل میں لائے۔ رہا سعی و کوشش کا بار آور ہونا، اور بعد صرف قدرت کسی چیز کا وجود میں آنا اُس کے بس کی بات نہیں یہ کام خداوند عالم کا ہے وہی خالق کُل ہے۔ اور یہ شبہ کرنا کہ خداوند عالم جب قادر ہے تو بندوں کو اپنی طاعات وعبادات پر مجبور کیوں نہیں کرتا، اُن کو کیوں نہیں ایسا کر دیتا کہ وہ سوائے راہ حق کے دوسری راہ اختیار ہی نہ کریں ایک نہایت ہی لغو شبہ ہے، کیونکہ خداوند عالم نے انسان کو جمادات کی طرح مجبور محض نہیں پیدا کیا ہے بلکہ اُس کو صدور افعال کی قوت عنایت کی ہے۔ اُس کو ہاتھ اور پیر دیئے ہیں ظاہر ہے کہ وہ انھیں ہاتھ اور پیروں سے بُرے کام بھی کر سکتا ہے اور پہلے بھی وہ اُنھیں سے بیگناہ

انسانوں کو تکلیف بھی پہنچا سکتا ہے۔ اور مظلوم اور بیکسوں کی مدد بھی کر سکتا ہے اور اسی کے ساتھ بارگاہ خداوندی سے اس کو عقل بھی تفویض ہوئی ہے تا کہ وہ نیک و بد میں تمیز کرے۔ اور محض اپنے لطف و کرم سے اُس نے انبیاء علیہم السلام کو بھی مبعوث فرمایا کہ وہ نیک و بد راستے کو واضح کر دیں، علاوہ ان سب امور کے انسان کو وہ قوت دی گئی ہے کہ وہ اپنے ارادہ اور اختیار سے رشد و ہدایت کو قبول کرے لہذا اگر خداوند عالم انسان کو عمل نیک کرنے پر مجبور کرے تو یہ طاعت و عبادت جبریہ ہوگی اور طاعت و عبادت جبریہ بے سود ہے، کسی فرمانروا کو کب یہ خوش آئے گا کہ اُسکی رعایا و ملازمین دل سے اس کا حکم بجا نہ لائیں خوشی سے اس کی فرمان برداری نہ کریں بلکہ محض جبر سے، خواہ دنیا کے بادشاہوں کو ایسا خوش بھی آئے۔ لیکن اس احکم الحاکمین کے دربار میں منافقانہ عمل پسند نہیں۔ ہمنے بارہا یہ بیان کیا ہے کہ خداوند تعالےٰ نے

اس عالم کو عالم اسباب بنایا ہے اس لیئے جد و جہد سعی و کوشش سے باز نہ رہنا چاہیئے۔ کسی کو کیا معلوم کہ علم الٰہی میں کیا ہے۔ یہ راز تو کامیاب یا ناکامیاب ہونے پر منکشف ہو سکتا ہے۔ اور انسان ملامت و سرزنش کا سزاوار خداوند تعالیٰ کے علم کی وجہ سے نہیں ہوتا بلکہ اس وجہ سے ہوتا ہے کہ اس نے اپنے فرض کے انجام دہی میں جد و جہد کی یا نہیں کی جب انسان جد و جہد کر کے اپنے فرض کو انجام دیتا ہے تو مدح و ستایش کا مستوجب ہوتا ہے اور اگر باوجود سعی و کوشش کے وہ اپنے فرض کے انجام دہی سے قاصر رہا تو وہ معذور اور قابل درگذر ہو گا۔ کیونکہ اس نے سعی و کوشش کی منزلیں طے کر لی ہیں اور در حقیقت یہی اس کا فرض تھا،

جو لوگ مقصد برآری اور حصول اغراض کے اسباب و ذرائع ترک کر دیتے ہیں وہ خداوند عالم کے مقرر کردہ

آئین و ضوابط، اصول و دستور العمل کی خلاف ورزی کرتے
ہیں۔ اس لیے وہ خدا کے مطیع و فرماں بردار نہیں بلکہ
نافرمان ہیں۔ وہ عالم نہیں بلکہ اسباب و ذرائع کا انکار
کر کے اپنی غیر معمولی جہالت کا ثبوت دے رہے ہیں
جب تشنگی غالب ہوتی ہے تو سرد پانی پیتے ہیں
جب بھوک ستاتی ہے تو لذیذ و نفیس، خوش ذائقہ
و فرحت بخش غذائیں کھاتے ہیں۔ جب کسی شئے کی
طرف دیکھنا چاہتے ہیں تو آنکھیں کھولتے ہیں۔ اس پر
یہ دعویٰ کہ ہم اسباب و ذرائع ترک کر چکے ہیں کسقدر
حیرت انگیز ہے۔ ایک سکنڈ کے لیے بھی تو ہم اسباب و
ذرائع کو ترک نہیں کر سکتے۔ ادنیٰ ترین سبب بقاء زندگی
کے لیے سانس کا لینا ہے جو لوگ اسباب و ذرائع کے منکر
ہیں ان کا فرض ہے کہ سانس لینے سے باز رہ کر اپنا
سر رشتۂ حیات منقطع کر دیں اور اگر بالفرض کسی نے ایسا کیا
بھی تو جب بھی وہ اسباب سے جدا نہیں ہو سکتا کیونکہ

سانس نہ لینا موت کا سبب ہے اور خودکشی موجب شقاوت ابدی ہے،

عقول مجرّدہ

جس طرح ہماری یہ مادّی دنیا ایک خاص نظام پر چل رہی ہے اسی طرح ایک عالم عقول و ملائکہ بھی ہے جس کا بھی خاص نظام ہے۔ اور جس طرح اس عالم میں ایک چیز دوسری چیز کے لیے علّت و سبب ہوتی ہے اسی طرح اس عالم میں بھی علل و معلولات کا ایک سلسلہ قائم ہے۔

مشائیہ کہتے ہیں کہ خداوند عالم نے سب سے پہلے ایک جوہر مجرد پیدا کیا۔ جس کو عقل اوّل کہتے ہیں۔ بواسطہ عقل اوّل کے جناب باری کے فیض و بخشش سے عقل ثانی اور فلک نہم کا وجود ہوا اور اسی طرح سلسلہ بسلسلہ

عقل عاشر اور فلک اول کا وجود ہوا بواسطہ عقل عاشر کے جناب باری کے جود و کرم سے عالم عناصر ظہور پذیر ہوا۔ چونکہ عقل عاشر اس عالم کے وجود کی علت ہے اسلیئے اس کو عقل فعّال کہتے ہیں،

حکماء اشراقیہ اور حکماء اسلام کے نزدیک عالم افلاک وعناصر کی ہر نوع کے لیے عالم عقل (قدس) میں عقول مدبرہ ہیں جن کے ذریعہ سے جناب باری اپنے فیض و بخشش سے اس عالم کو سیراب کرتا ہے اور انھیں عقول کو اصطلاح شرع میں ملائکہ کہتے ہیں۔ ان میں سے ایک حضرت اسرافیل ہیں ان کا فعل خاص اعطار حیات ہے دوسرے حضرت میکائیل ہیں اُن کا فیض خاص تغذیہ وتنمیہ ہے تیسرے حضرت جبرئیل ہیں ان کی وساطت سے علوم ومعارف کا فیضان عالم انسانی پر ہوتا ہے۔ چوتھے حضرت عزرائیل ہیں ان کا فعل خاص اخراج ارواح وحیات ہے،

نبوّت و رسالت

جب زمین پیاسی ہوتی ہے تو اس کے سیراب کرنے کے لیے خلّاقِ عالم کے حکم سے آسمان پر گھنگھور گھٹائیں چھا جاتی ہیں۔ جب درخت کی ٹہنیوں کو خزاں کے جھونکے برگ و بار کر دیتے ہیں تو پروردگارِ عالم بادِ بہاری کو خلعتِ وجود بخشتا ہے اور وہ ان کو سبز پتے اور سُرخ پھولوں کی زیبائش سے مالامال کر دیتی ہے اسی طرح جب عالمِ انسانی کبھی اخلاقی تباہیوں میں مبتلا ہو جاتا ہے اور برائیوں کی ظلمت اُسے تیرہ و تار کر دیتی ہے تو غیرتِ حق کو حرکت ہوتی ہے اور آفتابِ نبوت و رسالت کی ضیا بار شعاعیں اس عالم کے ذرّہ ذرّہ کو جگمگا دیتی ہیں سعادت و شقاوت کی راہیں ممتاز ہو جاتی ہیں تاکہ انسان اس راہ کو اختیار کرے جو اللہ تعالیٰ کو پسندیدہ ہے اور جس پر

انسانیت کا دارومدار ہے۔ جس طرح چاند ظلمت شب کو اسی روشنی سے دور کرتا ہے جو اُس نے آفتاب سے حاصل کی ہے اسی طرح انبیا علیہم السلام انھیں علوم سے فیضیاب کرتے ہیں جن کو انھوں نے بارگاہ رب العالمین سے بلاواسطہ یا بواسطہ فرشتوں کے حاصل کیا ہے۔ لیکن اُن کے اصولوں میں سے ایک یہ بات بھی ہے کہ جو امور تہذیب نفس اور سیاست سے تعلق نہیں رکھتے اُن کی وہ تعلیم نہیں دیتے مثلاً بارش گہن ہالہ کے پیدا ہونے کے اسباب، نباتات اور حیوانات کے عجائبات، چاند و سورج کی رفتار کی مقدار، حوادث یومیہ کے اسباب مگر ہاں چند معمولی باتیں جن سے لوگوں کے کان مانوس ہو چکے ہیں۔ اُن کو وہ خداوند تعالیٰ کی شان و قدرت کے ذکر میں ضمنی طور پر اجمالاً بیان کرتے ہیں،

جس طرح ہماری روح ہمارے کالبد خاکی پر حکمراں ہے اور ہمارے تمام اعضا وجوارح اس کے ایک ایک اشارہ پر

حرکت کرتے ہیں اسی طرح نبوت کی روح اعظم تائید الٰہی سے سارے عالم جسمانی پر حکمراں ہو جاتی ہے اس لیے چاند اس کے اشارہ سے دو ٹکڑے ہو جاتا ہے، سمندر اس کی ضرب سے تھم جاتا ہے، مردے اُس کے حکم سے جی اُٹھتے ہیں۔ غرضکہ آفتاب و ماہتاب، زمین و آسمان جاندار اور بیجان سب اس کے حکم کے آگے سرنگوں ہو جاتے ہیں۔ اور راز اس میں یہ ہے کہ اس عالم کی تمام چیزیں بالطبع عالم قدس و ملکوت کا اثر قبول کرتی ہیں اور روح انسانی بھی اسی خطیرۃ القدس کا ایک شعلہ ہے لیکن مادّیات کے تعلقات کی وجہ سے اس کی تاثیر کم ہو جاتی ہے مگر پھر بھی اُس کے تصورات بہت سی اشیاء کے حدوث کا سبب بنتے ہیں جب ہم کبھی مسرت بخش امر کا تصور اور اُس کے حصول کی اُمید کرتے ہیں تو ہمارے چہرہ پر سُرخی کی لہر دوڑ جاتی ہے، اعضاء میں ہیجان پیدا ہو جاتا ہے۔ اور جب ہم کسی خوفناک

امر کا تصور اور اُس کے وقوع کا گمان کرتے ہیں تو ہمارے
تمام اعضا میں ایک قسم کا اضطراب پیدا ہو جاتا ہے، چہرہ
کا رنگ فق ہو جاتا ہے۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ایک مریض
جب اپنی تئیں تندرست سمجھنے لگتا ہے تو وہ کچھ عرصہ
میں تندرست ہو جاتا ہے۔ اور جب تندرست کو یہ گمان
غالب ہو جاتا ہے کہ وہ مریض ہے تو واقعی وہ مرض میں
مبتلا ہو جاتا ہے۔ یہ ہماری ارواح کا حال ہے جو مادّیات
میں غرق ہیں اور مادّیات کے نقائص سے پاک و صاف
نہیں اور انبیار علیہم السلام کی ارواح باوجود اس کے
کہ مادّیات کے ساتھ اُن کا بھی تعلق ہے لیکن پھر بھی وہ
پاک و شفاف ہیں۔ مادّیات کے نقائص اُن میں اثر
نہیں کرتے اس لیے اُن کا اثر اپنے ہی بدنوں تک محدود
نہیں رہتا بلکہ دوسرے اجسام پر بھی پڑتا ہے اور اُن سے
ان چیزوں کا صدور ہوتا ہے۔ جن سے دوسرے انسان
مجبور و قاصر ہوتے ہیں۔ انھیں مافوق العادت کیفیات

واعمال کو معجزات کہتے ہیں،

چونکہ انبیار علیہم السلام کی ارواح مادّیات کے گرد وغبار سے پاک وصاف ہیں اس لیے ملائکہ اُن کو انسانی صورت میں متمثل ہو کر دکھائی دیتے ہیں انبیار اور مرسلین میں صدقؔ، امانتؔ، قوتؔ تبلیغؔ اور فطانتؔ کا ہونا ضروری ہے۔ اور یہ کہ وہ معصومیت کی زندہ تصویر ہوں اُنکے لیے مغفرت کا اطلاق جو کتب سماویہ میں آیا ہے اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ گناہوں کے مرتکب ہوتے ہیں اور اُن سے گناہ معاف کردیے جاتے ہیں بلکہ حقیقت یہ ہے کہ مغفرت کے معنی پردۂ رحمت میں چھپا لینے کے ہیں اور اس کے دو درجے ہیں اول مجرموں اور گنہگاروں کو اپنی رحمت کی وجہ سے عذاب سے محفوظ رکھنا دوسرے نیکوں تک اپنی رحمت سے جرم وگناہوں کی رسائی نہ ہونے دینا انبیار علیہم السلام کی شان میں مغفرت معنی ثانی کے لحاظ سے صادق ہے تمام مصلحین کے ہاتھ میں

صرف انسانی عقل و بصیرت کی مشعل ہوتی ہے، لیکن
مشکوٰۃ نبوت سے جو نور ہدایت ابلتا ہے اسکا سرچشمہ
وہ عالم غیب ہوتا ہے جسکی حقیقت کے ادراک سے
ہم قاصر ہیں۔ جس طرح ظلمت شب میں چھوٹے بڑے
ستارے اپنی جھلملاہٹ سے کچھ نہ کچھ روشنی پیدا
کرتے رہتے ہیں لیکن آفتاب عالمتاب کی ضیا پاشی
کا عالم ہی کچھ اور ہوتا ہے اس کے سامنے ستاروں کی
جھلملاہٹ بالکل ماند پڑ جاتی ہے اور کرۂ ارض دفعتہً
بقعۂ نور بنجاتا ہے۔ اسی طرح مصلحین و مجددین کا سلسلہ بھی
کسی نہ کسی حد تک ضلالت انسانی کی سیاہی کم کرتا رہتا
ہے، لیکن انبیاء علیہم السلام کا ظہور، عالم میں کچھ اور ہی رونق
پیدا کرتا ہے۔ تمام عالم جگمگا اٹھتا ہے۔ اور جس طرح
آفتاب کی روشنی جب کسی شفاف چیز پر پڑتی ہے تو
اپنا پورا جلوہ دکھاتی ہے۔ لیکن سیاہ رنگ کا شیشہ
آفتاب کی روشنی سے ہمیشہ محروم رہتا ہے۔ اسی طرح

انبیاء علیہم السلام کی ہدایت و تبلیغ قلب مُصفّٰا کی وساطت تلاش کرتی ہے۔ جو لوگ جسمانی خواہشوں اور دنیوی آلائشوں سے اپنے آئینۂ قلب کو اسقدر سیاہ کر لیتے ہیں کہ ایک دُھندلی سی بھی چمک اس میں باقی نہیں رہتی انھیں ارشاد و ہدایت سے کوئی فائدہ نہیں پہنچتا۔ اس لیے وہ گوہر شب چراغ جو روز ازل سے انسان کی جیب تمنا میں رکھا گیا تھا اُس کی روشنی سے وہ محروم رہتے ہیں۔

حدوث عالم

جس عالم کا یہ حال ہو کہ وہ مادّہ کی مختلف نہروں کی مسلسل بہاؤ کی ایک شکل ہو یا اُس آبشار کی ایک تصویر ہو جس کا پانی ہر لحظہ، ہر منٹ بدلتا رہتا ہے اُس کے حدوث میں کس کو شک ہو سکتا ہے۔ اسی سبب سے جہاں انبیاء و رسل نے حدوث عالم کو عام فہم دلیلوں سے سمجھایا ہے وہاں حکماء نے بھی اس کو دلائل و براہین سے ثابت کیا ہے،

ارسطو سے ایک دہریے نے سوال کیا کہ جب خالق عالم ازلی ہے تو اس عالم کو بھی ازلی ہونا چاہیئے اس نے جواب دیا کہ ازلی اُسے کہتے ہیں جس کے وجود کے پیشتر عدم نہ ہو اور فاعل سے فعل صادر ہوا در ذات فاعل سے متاثر نہ ہو محال ہے اور جب فعل ذات فاعل سے متاخر

ہوا تو حادث بھی ہوا۔ پھر دہریہ نے سوال کیا کہ کیا یہ عالم فنا ہو جائیگا۔ ارسطو نے کہا ہاں اس عالم فانی کو نیست کر کے وہ عالم جاودانی پیدا کرے گا۔

فیثاغورث سے کسی نے سوال کیا کہ کیا یہ عالم فنا ہو جائے گا۔ اُس نے کہا ہاں جب یہ عالم اُس مقصد کو پہنچ جائے گا۔ جس کے لیے وہ پیدا کیا گیا ہے تو وہ ساکن ہو کر فنا ہو جائے گا،

بعض مشائیہ مادۂ عالم کو قدیم کہتے ہیں کیونکہ تمام مادّیات کی استعداد مادہ میں ہوتی ہے۔ لہذا اگر مادۂ عالم بھی حادث ہو تو مادّہ کی استعداد کسی دوسرے مادہ میں قائم ہوگی اور اس مادّہ کی استعداد کسی تیسرے مادہ میں اور اسی طرح غیر متناہی مادّے پیدا ہوں گے لیکن اُن کو یہ معلوم نہیں کہ مادیات اپنے وجود میں مادہ کی محتاج ہیں مگر چونکہ مادہ کوئی شئے مادی نہیں ہے اس لیے اُس کو احتیاج مادّہ کی نہیں اُس نے محض اپنے امکان ذاتی کی صفت سے

جناب باری کے فیض وجود کو قبول کیا ہے۔ اب اگر تم یہ شبہ پیش کرو کہ شئے سے شئے موجود ہوتی ہے۔ مادہ محض عدم سے کیونکر موجود ہو گیا۔ تو اُس کا یہ جواب ہے کہ تم اپنے کلام کو خیال کرو۔ تم تکلم کرتے ہو کلام کا وجود ہوتا ہے، اس سے پہلے وہ کلام محض معدوم تھا البتہ یہ ضرور ہے کہ تمھارا کلام تمھاری صور ذہنیہ کا ایک تفصیلی وجود ہے کیونکہ انسان زبان سے انھیں چیزوں کو کلام کی صورت میں پیش کر سکتا ہے جو اُس کے ذہن میں موجود ہوتی ہیں۔ اسی طرح تمام ممکنات جناب باری کے علم میں موجود ہیں وہ اُن کو حسب ارادہ و مشیت پیدا کرتا ہے اب اگر یہ سوال کیا جائے کہ جب عالم حادث ہے یعنی پہلے نہ تھا پھر ہوا تو خداوند عالم پہلے کیا کرتا تھا کیا وہ محض معطل تھا۔ میرے خیال میں اس شبہ سے بڑھ کر کوئی دوسرا شبہ لغو و مہمل نہ ہوگا۔ جبکہ یہ امر متحقق ہے کہ یہ تمام ممکنات خداوند عالم کے پیدا کردہ اور اُس کے افعال ہیں اور جناب

باری تعالیٰ فاعل بالارادہ ہے اور ہر فعل ارادی کو ذات فاعل سے متاخر ہونا ضروری ہے اور اسی تأخر کا نام حدوث ہے۔ تو اس شبہ کی گنجائش کہاں رہی ہم نے تو حدوث و صدور عالم کی کوئی مدت معین نہیں کی صرف ہمارا یہ ایک بدیہی دعویٰ ہے کہ فعل ارادی کو ذات فاعل سے متأخر ہونا چاہیئے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ مادہ اپنے امکان ذاتی کی صفت سے پیدا ہوا تو اس امکان ذاتی کا کیا محل ہے اس کا جواب یہ ہے کہ امکان ذاتی نام ہے قبول وجود سے نہ انکار کرنے کا لہذا یہ ایک سلبی شئے ہے اس کو محل کی کوئی احتیاج نہیں البتہ امکان استعدادی ایک وجودی صفت ہے اس لیے وہ محل کا محتاج ہے ہم اس کے پیشتر امکان ذاتی و امکان استعدادی کی تفصیل کر آئے ہیں

حشر و نشر

جس طرح ایک نادیدہ ہستی کا یقین انسانی فطرت میں داخل ہے، اسی طرح آئندہ زیست کا اعتقاد بھی انسان کا طبعی میلان رہا ہے، اور جس طرح اُس نادیدہ ہستی کے متعلق انسان کے عقیدے مختلف ہیں۔ اسیطرح آئندہ زیست کے متعلق بھی بہت کچھ اختلاف ہے،

ایک مشہور عقیدہ بعض فلاسفہ کا یہ ہے کہ آئندہ زیست جسمانی پیکر میں نہ ہوگی بلکہ ارواح اپنی مجرد حالت میں قائم رہیں گی اور خدا سے قریب و بعید ہونے کے لحاظ سے اُن کی ترقی و تنزل کا ظہور ہوگا،

متکلمین اسلام کا یہ خیال ہے کہ انسان چونکہ جسم و روح دونوں کے مجموعہ کا نام ہے۔ اسلیے ضرور ہے کہ آئندہ زیست میں اس جسم کو بھی دخل ہو۔ لہذا ہر جسم کے

اجزار اصلیہ باوجود تغیرات زمانہ محفوظ رہیں گے۔ جب خداوند عالم کو منظور ہوگا تو انھیں اجزار سے اس جسم کی نشات ثانیہ ہوگی اور بار دیگر ایک جیتی جاگتی صورت موجود ہوجائے گی تاکہ اُس سے اُس کے اعمال کا جائزہ لیا جائے۔ اگرچہ صورت و شکل، خط و خال وہ نہ ہوں گے لیکن اجزائے اصلیہ ہر جسم کے وہی ہوں گے جن سے وہ پہلی بار عالم وجود میں آیا تھا،

حکمائے اسلام میں بعض محققین کا یہ خیال ہے کہ روح انسانی کو جب موت بدن سے جدا کردیتی ہے تو قوۃ خیالیہ اُس سے جدا نہیں ہوتی اور چونکہ قوت خیالیہ میں ہمارے تمام اخلاق و عادات، اوضاع واطوار کے نقوش موجود ہیں مخفی سے مخفی خلوت کدہ میں بھی جہاں ہم یہ سمجھے بیٹھے رہتے ہیں کہ پرندہ پر نہیں مار سکتا اور کسی غیر کی نظر وہاں تک نہیں پہونچ سکتی۔ ہمارے تمام افعال و اعمال کے نشانات و آثار ہماری قوت خیالیہ میں منتقش

ہو جاتے ہیں پس اسی قوت خیالیہ پر آئندہ زیست کا دار ومدار ہوگا جس قسم کا خیال غالب ہوگا ویسا ہی جسم بنے گا۔ اور ان لوگوں نے اس بدن کے اعادہ سے اِس بنا پر انکار کیا ہے کہ اس کو کوئی قرار نہیں اُس کے اجزا ہر لحظہ و ہر منٹ بدلتے رہتے ہیں اور باوجود اس کے کہا جاتا ہے کہ یہ شخص بعینہ وہی ہے جو اُس کے پیشتر تھا اور اسی سبب سے اگر کوئی شخص جوانی کے زمانہ میں کسی جرم کا مرتکب ہوتا ہے اور اُس کے پیری کے زمانہ میں اس کا انکشاف ہوتا ہے تو اُسے سزا دیجاتی ہے کیونکہ یہ شخص وہی مُجرم بعینہ ہے جو جرم و گناہ کا مرتکب ہوا تھا حالانکہ بدن کے تمام اجزاء ایک ایک کر کے بدل گئے لہذا جب بدن کی یہ حالت ہے تو جس چیز پر انسان کی بقاء شخصیت کا دار ومدار ہے وہ نفس ناطقہ ہے اور چونکہ قوت خیالیہ کے ساتھ نفس ناطقہ کا تعلق منقطع نہیں ہوتا ہے اس لیے دنیا میں جس قسم کے اس کے اعمال وافعال رہے

ہیں اسی کے مناسب آیندہ زیست میں اس کا جسمانی قالب ہوگا۔

عرفاء اسلام کو اس مسلک سے بھی انکار ہے، اُنکا خیال ہے کہ دلیل مذکور قابل تسلیم نہیں کیونکہ جو صورت انسان کی شخصیت کی بیان کی گئی ہے۔ وہی بعینہٖ شجر، حجر، حیوان وغیرہ میں بھی موجود ہے باوجود اس کے کہ ان سب کے لیے نفس ناطقہ نہیں ہے۔ مثلاً ایک درخت کو کہا جاتا ہے کہ یہ وہی ہے جس پر سیکڑوں برس گذر چکے ہیں اور ایک جانور کو کہا جاتا ہے کہ یہ وہی ہے جس کو خرید کیئے ہوئے مُدت گذری اس لیے اجسام کی شخصیت کا دارومدار نہ تو روح انسانی و حیوانی وغیرہ پر ہے۔ نہ بدن کے اجزاء اصلیہ پر بلکہ اُس حیات جسمانی پر ہے جو ان سب کے علاوہ ایک شے ہے جس طرح پتھر میں چنگاری مخفی ہوتی ہے اسیطرح ہر ایک جسم میں خواہ جمادی ہو یا نباتی، حیوانی ہو یا انسانی ایک حیات جسمانی جوہری پوشیدہ ہے آئندہ زیست جسمانی کا

دار و مدار اُسی حیات جسمانی پر ہو گا مگر یہ جسم غیر مادّی ہو گا
مقدار اسمیں ہو گی لیکن مادّہ نہ ہو گا حکما راشراقیہ بُعد
مجرد کے قائل ہیں جس کا منشا یہ ہے کہ ایک عالم ایسا
بھی ہے جہاں جسم بغیر مادّہ کے پایا جاتا ہے اور وہ عالم
اس عالم کو محیط ہے۔ اسی سبب سے وہ کہتے ہیں کہ
مکان نام ہے بُعد مجرد کا،

بہر حال کسی طرح بھی ہو مرنے کے بعد قیامت
میں پھر زندگی ہو گی اور وہ وہی زندگی ہو گی جو از فرق
تا بقدم انھیں افعال و اعمال کہ مظہر اتم ہو گی جن کا ظہور
انسان سے دُنیا میں ہوا ہو گا۔

علامہ قیصری ؒ نے فصوص الحکم کی شرح میں
تحریر فرمایا ہے کہ جن کو نور بصیرت حاصل ہے وہ اس
حقیقت سے آگاہ ہیں کہ عالم کا ذرّہ ذرّہ خداوند تعالیٰ کی
رحمت و رافت کا محتاج ہے اور رحمت اس کی تمام
چیزوں کو محیط ہے جس ذات اقدس کی یہ شان ہو اُس کے

شایانِ شان نہیں کہ وہ کسی کو ابدا لآباد تک عذاب الیم
میں مبتلا رکھے اور عذاب بھی محض اس لیے ہوگا کہ گنہگار نیں
اس کے ذریعہ سے حصول کمال کی استعداد و صلاحیت
پیدا ہو جائے تاکہ وہ عالم آخرت کی نعمتوں سے بہرہ اندوز
ہو سکیں۔ اس کی مثال بالکل ایسے ہی ہے کہ سونا یا
چاندی کو آگ میں تپا کر میل سے پاک و صاف کر دیا جاتا ہے
تاکہ اس میں آب و تاب، چمک اور رنگ پیدا ہو کر
بیش بہا اور گراں قدر بننے کی صلاحیت ہو جائے اور
یہ امر زیور ساز کی مہربانی و عنایت کی کھلی ہوئی
دلیل ہے،

جب کہ ایسا ہے تو دوزخیوں کی قبیح صورتیں اسباب کے
فنا ہونے کی وجہ سے جنتیوں کی صورتوں میں بدل جائینگی
بشرطیکہ وہ صورتیں مشرکانہ عقائد کی وجہ سے نہ ہوں
ورنہ اُن کی صورتیں اسی فطرت پر قائم ہو جائیں گی جنکی
وہ مقتضی ہیں اس صورت میں عذاب اُن کو اتنے ہی

مدت تک محسوس ہوگا جتنی مدت تک وہ دنیاوی زندگی میں مبتلائے شرک رہے ہیں۔ جب مدت عذاب ختم ہوجائے گی تو وہی عذاب اُن کے لیے نعمت ہوجائے گا کیونکہ ان کی فطرت ہی ایسی ہوجائے گی کہ اگر ان کو جنت میں داخل کردیا جائے تو ان کو جنت کی نعمتیں و لذتیں ناموافقت کی وجہ سے راس نہ آئیں گی۔ اور یہ کوئی امر مستبعد نہیں ہے کہ ایک چیز ایک شخص کو مفید ہو اور دوسرے کو مضر محرور المزاج آدمی کو مشک کی خوشبو سے مضرت پہنچتی ہے اور بارد المزاج کو وہی مشک فرحت بخش ہوتی ہے۔ برحمتہ اللہ تعالیٰ وکرمہ ومنہ، حصل حسن الختام، فالحمد للہ رب العالمین والصلاۃ والسلام علیٰ خیر خلقہ محمد وآلہ وصحبہ اجمعین۔

تمّ بالخیر

غلطنامہ رموز حکمت

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
٣	٣	حفیقت	حقیقت	١١٥	١٠	وغیرہ کو	وغیرہ کہ
٥	٣	اسکندریہ	اسکندریہ	١٢٤	٦	صابغ	صنائع
٧	٢	علم وحکمت	علم وحکمت کے	١٣٨	١	کیون کہ	علت کیونکہ
١٣	١١	وجمع وتدوین	کی جمع تدوین	١٧٦	٨	٠	طبقہ رابعہ وہ طبقہ ہے
١٨	٧	ـلوب	مغلوب				جوزمین سے متصل ہے
١٥	١٥	رضبہ	رضیہ	٢٠٣	٢	ارادہ شعور	ارادہ وشعور
٢٠	٥	ذرعی	زرعی	٢٤٨	١٣	وجوب واجب	وجود واجب
٢٦	٥	قیاس	قیام	٢٥١		وجود	وجود ہے
٤٢	١٥	متا	ملتا	٢٧٦	٦	فرزانہ وہوشیار	ابلہ وہوشیار
٤٨	١٥	انجمن	انجمن	٢٨٥	١٤	طلورت	صورت
٦٠	٤	وس علی ذالک	وقس علی ذالک	٢٩٣	٣	نہ کیا ہو	نہ کیا ہوتا
٦٠	١٠	رہتی	رہتی ہے	٢٩٩	٧	عبادات	عبادت
٩٣	١	ہر حیثیات	ہر حیثیت	٣٠٢	١٥	پہلے	بھلے
١٠٦	٤	اُس	اُس کو	٠٥	١٣	سانس کا لینا ہے	سانس لینا ہے
١١٢	٨	کہ کے	کے	٣٠٩	٦	اصولون میں	اصول سے
				٣١٥	١٢	متاثر	متاخر